Кембриджское руководство по аналитической психологии

Под редакцией Полли Янг-Айзендрат и Теренса Даусона.



Издательство: Добросвет-2000, 2000 г.
Твердый переплет, 478 стр.
ISBN 5-7913-0016-6
Тираж: 2000 экз.
Формат: 60x90/16

От издателя

В предлагаемой читателю книге обсуждается эволюция идей Юнга, давшая начало отдельным школам и течениям в аналитической психологии. Проводится подробный разбор примеров из психотерапевтической практики, позволяющий получить представление об особенностях юнгианского анализа в его разных вариантах. Данный сборник представляет собой полезное учебное пособие по методам аналитической психологии, необходимое студентам, начинающим изучать психологию, членам сообществ аналитиков, специалистам в других областях. Под редакцией Полли Янг-Айзендрат и Теренса Даусона.

Содержание

Об авторах сборника

МИШЕЛЬ ВЭННЕЙ АДАМС — доктор философии, преподаватель психоанализа в школе Новых социальных исследований в Нью-Йорке, где он имеет и частную психотерапевтическую практику. Он также сотрудник факультета Объектных отношений в Институте психотерапии и психоанализа и почетный член Центра психоаналитических исследований уни¬верситета в Кенте. Он автор книги «Межкультуральное исследование: раса, цвет и бессознательное» (1996).

ЛОУРЕНС Р. АЛШУЛЕР — профессор политики в университете Оттавы, Канада, где он обучает политической экономии стран третьего мира. Он четыре года проучился в Институте Юнга в Цюрихе и интересуется психологией подавления и освобождения. Он писал о многонациональности Третьего мира, политическом мировоззрении Ригоберта Менчу, о Юнге и даосизме.

ДЖОН БИБИ — психиатр, практикующий юнгианский анализ в Сан-Франциско. Он также редактор «Журнала аналитической психологии» и «Открытого журнала юнгианского института в Сан-Франциско». Он автор книги «Интеграция в глубине» (1992).

ДУГЛАС А. ДЭВИС — доктор философии, профессор психологии Хаверфордского колледжа в Пенсильвании. Его научные интересы включают историю психоанализа, биографию Фрейда и роль культуры в развитии личности. Он президент Общества Межкультуральных исследований и соавтор книги «Юность в марокканском городе: формирование социального чувства», написанной совместно с Сьюзан Шафер Дэвис (1989).

ТЕРЕНС ДАУСОН — преподаватель английской и европейской литературы в Национальном университете в Сингапуре. Его статьи о новеллах девятнадцатого века выше всяких по¬хвал. И, в соредакторстве с Робертом Дюпрэ, вышла в свет замечательная «Английская поэзия семнадцатого века: аннотированная антология (1994).

КЛЭР ДУГЛАС — доктор психологии, клинический психолог и юнгианский аналитик, практикующий в Малибу, Кали¬форния. Она автор книг «Женщина в зеркале» (1990) и «Объяснение темноты: жизнь

Кристиана Моргана» (1993). Она редактор издания К. Г. Юнга «Семинары» (Принстонское университетское издательство), которое скоро выйдет в свет.

ЭЛИО Д. ФРАТТАРОЛИ — магистр психиатрии и психоаналитик, имеющий частную практику в Филадельфии. Он клинический доцент психиатрии в Университете Пенсильва¬нии и сотрудник факультета Института психоаналитической ассоциации Филадельфии. Он пишет и читает лекции о Шекспире и психоанализе, психоаналитической философии и эпистемиологии. Он только что завершил работу над книгой «Лечение души в десяти мыслях».

РОЗМАРИ ГОРДОН — доктор философии, юнгианский аналитик, имеющая частную практику в Лондоне. Она также тренинг-аналитик Общества аналитической психологии и почетный член Центра психоаналитических исследований в Уни¬верситете Кента. С 1986 по 1994 она была редактором «Журнала аналитической психологии». Ее публикации включают «Умирание и создание: источник значений» (1978), «Мосты: метафора психического процесса» (1993).

ДЭВИД Л. ХАРТ — доктор психологии, окончил Институт Юнга в Цюрихе и докторантуру по психологии в Цюрихском университете. Он практикующий юнгианский аналитик в Бостоне, пишет и широко читает лекции, особенно увлекается психологией сказок.

ПАУЛЬ КУГЛЕР — доктор психологии, юнгианский психоаналитик в Западной Ауроре, Нью-Йорк. Он автор значительных работ по использованию современного психоанализа в экспериментальном театре и постмодернизме. Его последние зажнейшие публикации: «Супервизия: юнгианские перспективы клинической супервизии» (1995). Он президент Межрегионального общества юнгианского анализа.

ДЕДЛОН АННИ МАКНИЛИ — доктор психологии и телесно-ориентированный терапевт, интересующаяся танцами, особенно Линхбурга (Вирджиния). Прошла обучение в Межрегиональном обществе юнгианского анализа, она автор книг «Прикосновение: телесная терапия и глубинная психология» (1987), «Анимус Aeternus: открытие внутренней маскулинности» (1991), и скоро выйдет в свет ее книга «Архетип Трикстера и женственность».

КРИСТОФЕР ПЕРРИ — тренинг-аналитик Общества аналитической психологии и Британской ассоциации психотерапевтов и действительный член Групп-аналитического общества (Лондон). Он автор «Слушайте Внутренний голос: юнгианский подход к пасторской заботе» (1991) и нескольких статей по аналитической психологии и групп-анализу. Он имеет частную практику и обучает на различных курсах психотерапии.

ДЖОЗЕФ РУССО — профессор классики в Гарвардском колледже, Пенсильвания, где читает курсы мифологии и фольклора в эпосе Гомера, греческой лирической поэзии, поговорках и других жанрах античной Греции, он также соавтор «Оксфордских комментариев к Одиссее Гомера» (1988).

ШЕРРИ САЛМАН — доктор психологии, юнгианский аналитик в Нью-Йорке и Ренеберге (Нью-Йорк), она обучает, пишет и широко читает лекции о юнгианской психологии. Она со¬трудник и аналитик-супервизор Обучающего института Юнга в Нью-Йорке.

ЭНДРЮ САМУЭЛС — тренинг-аналитик Общества аналитической психологии в Лондоне и Научной ассоциации американской академии психоанализа, имеющий частную практику. Его книги включают: «Юнг и постъюнгианцы» (1985)1, «Отец» (1985), «Плюрализм души» (1989), «Психопатология» (1989), «Политическая душа» (1993). Он редактор нескольких изданий книги Юнга «Эссе о современных событиях».

ЭСТЕР МакФАРЛАНД СОЛОМОН — тренинг-аналитик и супервизор юнгианской аналитической секции Британской
ассоциации психотерапии. Она руководитель ассоциации (1992-1995) и также руководитель Юнгианского комитета по обучению (1988—1992) и комитета ассоциации по этике. Она автор различных докладов об общем и различном в теоретическом и клиническом развитии внутри поля аналитической психологии и психоанализа.

ЭНН БЕЛФОРД УЛАНОВ — доктор психологии, преподаватель в христианском колледже и профессор психиатрии и религии в теологической семинарии в Нью-Йорке. Она также супервизор-аналитик Института Юнга. Ее самые значительные работы:

«Волшебные врата: картины сознания» и «Женские предки Христа», и, совместно с ее мужем Барри Улановым «Религия и бессознательное» и «Трансформация сексуальности: архетипический мир анимы и анимуса».

ПОЛЛИ ЯНГ-АЙЗЕНДРАТ — доктор психологии, юнгианский аналитик и психолог, практикующий в Берлингтоне (Вермонт). Она клинический доцент психиатрии в Университете Вермонта. Ее последние книги «Ты не то, что я ожидала: обучение любви к противоположному полу» (1993), «Жизнерадо¬стный дух: трансформация страдания в понимание и очищение» (1996), «Пол и желание» (1997).

ПОЛНАЯ ХРОНОЛОГИЯ ЖИЗНИ ЮНГА

Юнг был плодотворным писателем, и поэтому не все его труды перечислены в этом хронологическом списке. Большая часть — это статьи, впервые опубликованные в психиатрических журналах. Распространение его репутации и влияния шло от различных собраний его статей, которые начали публиковаться начиная с 1916 года. Большая часть тех первых публикаций была на немецком языке, но здесь мы приводим их названия в английском переводе.

1. Ранние годы

1875 Родился 26 июля в Кессвиле, кантон Тургау, Швейцария. Его отец Иоганн Паул Ахиллес Юнг был протестантским священником в Кессвиле (1842-1896), его мать Эмили, в девичестве Прайсверк (1848—1923), была из хороню известной семьи в Базеле
1877 Семья переезжает в приход замка Лауфен у Рейнского водопала под Шаффхаузеном
1879 Переезд в Кляйн-Хюненген под Базелем
1884 17 июля родилась сестра Юнга, Иоганна Гертруда, (умерла в 1935)
1886 Юнг поступает в Базельскую гимназию
1888 Отец Юнга становиться капелланом в психиатрическом госпитале Фридматт в Базеле
1895 18 апреля поступает на медицинский факультет Базельского университета. А месяц спустя становится членом студенческого общества Зофингияферайн
1896 28 января умер отец
Между ноябрем 1896 и январем 1899 Юнгом были про¬читаны пять лекций в студенческом обществе (CW A)
1898 участие в спиритических сеансах с его пятнадцатилет¬ней кузиной Хелен Прайсверк, одаренным медиумом. Эти наблюдения легли в основу его диссертационной работы (см. 1902 год)
1900 Завершение медицинского образования; Юнг решает стать психиатром; проходит военную службу

2. Начинающий психиатр в «Бургхельцли»

Через два года после начала работы, Юнг начинает свои эксперименты с тестом словесных ассоциаций (1902 - 1906). Пациентам предлагается дать немедленную ассоциацию на слово-стимул. В результате обнаружилось, что даже незначительные задержки в ответах на отдельные слова показывают аспекты

«комплекса»: Юнг был первым, кто использовал данный термин в его современной интерпретации. Он продолжал развивать ассоциативный тест до 1909 года и далее применял его с пациентами в течение всей своей жизни. Вариации этого теста до сих пор используются в практике психотерапии. Эти находки привели Юнга к идеям, которыми в то время занимался Фрейд.

1900 11 декабря Юнг становится штатным ассистентом терапевта под руководством проф. Йогана Блейлера в психиатрической клинике «Бургхельцли» в Цюрихе, которая также была университетской исследовательской базой

1902 Публикация тезисов его диссертации «К психологии и па¬тологии так называемых оккультных феноменов». Она предвосхитила некоторые из его более поздних идей, та- кие как: а) бессознательное более чувствительно, чем сознание; б) психологические расстройства имеют телеологическое значение; в) бессознательное является спонтан¬ным источником мифологического материала. 17 июля защита докторской диссертации и присвоение степени доктора медицины

В Париже в зимнем семестре 1902 - 1903 года обучение теоретической психопатологии в Салпэтриер под руководством Пьера Жане.

1903 Женитьба на Мэри Эмме Раушенбах (1882 - 1955), до¬чери промышленника из Шаффхаузена; в дальнейшем у них родилось пятеро детей

3. Психоаналитические годы

Юнг встречается с Зигмундом Фрейдом (1856-1939) — основателем психоанализа. Эта встреча, несомненно, была важнейшим событием его юности. Фрейд был автором работы «Изучение истерии» (совместно с Йозефом Брейером), в которую был включен случай «Анны О.» (1895). «Интерпретации сновидений» (1900), «Остроумие и его отношение к бессознательному», «Случай Доры» и «Три очерка по теории сексуально¬сти» (все в 1905). Психоанализ (этот термин был введен им в 1896 году) представлял собой метод лечения пациентов, в ко¬тором они рассказывают свои проблемы и их комментируют в свете аналитических наблюдений. Фрейд работал в основном с невротиками. Вопрос, возникший у Юнга уже после того, как он процитировал «Интерпретацию сновидений» в своих тези¬сах (опуб. 1902), был: может ли психоанализ быть таким же успешным

с психотическими пациентами, которых он наблюдал в Бургхельцли?

3.1. Годы согласия

1903 Юнг и Блейер серьезно заинтересовались идеями Зигмунда Фрейда: это представляется первым шагом в распространении психоанализа за пределами Австрии
1904 17 августа молодая русская девушка Сабина Шпильрейн (1885 — 1941) появилась в Бургхельцли. Она стала первой пациенткой, которая лечилась у Юнга от истерии с использованием психоаналитической техники
26 декабря рождается старшая дочь — Агата
1905 Становится главным врачом в Бургхельцли Получает степень приватдоцента по психиатрии в Цюрихском университете Сабина Шпильрейн под руководством Юнга становится студенткой медицинского отделения Цюрихского университета, который она закончила в 1911 году
1906 8 февраля родилась вторая дочь — Анна
«Психология Demenyia Praecox (шизофрении)». Идея соответствует основному научному полю Фрейда. Начало переписки с Фрейдом, который жил в Вене. Публикация молодой американки, рассказавшей о своих собственных ярких фантазиях (Мисс Франк Миллер. «Некоторые примеры бессознательного творческого воображения»). Анализ этой статьи Юнгом в работе «Символы и трансформация либидо» становится причиной его отделения от Фрейда, хотя неизвестно, читал ли Юнг эту статью до 1910 года
1907 1 января Фрейд в письме к Юнгу описал его, как «способнейшего помощника до сих пор дающего мне только радость»
3 марта Юнг впервые встречается с Фрейдом в Вене. Их отношения быстро переходят в тесную профессиональную дружбу. Очень скоро стало ясно, что Фрейд думает о Юнге как о своем наследнике
1908 16 января лекция «Содержание психоза» (CW3)
27 апреля Первый конгресс фрейдистской психологии (часто называемый «Первый интернациональный психоаналитический конгресс») в Зальцбурге «Фрейдистская теория истерии» (CW4)
Юнг покупает немного земли в Кюснахте на побережье Цюрихского озера и строит большой трехэтажный дом 28 ноября родился его единственный сын Франц
1909 В марте выходит первый номер «Jahrburg fur

psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», орган психоаналитического движения под редакцией Юнга
Юнг отказывается от своей должности в психиатрической клинике Бургхельцли и переезжает в свой новый дом в Кюснахте, где и проживает оставшуюся часть жизни. Теперь он зависит от своей частной практики. Отношения Юнга с Сабиной Шпильрейн становятся более интенсивными от 1909 к 1910 году
6-11 сентября вместе с Фрейдом читает лекции в Америке в Ворчестере, штат Массачусетс в Университете Кларк. Обоим присвоено звание почетных докто¬ров. Юнг впервые записывает эксперимент с актив¬ным воображением
Октябрь. Пишет Фрейду: «Археология или даже мифология захватили меня в плен». Мифология привлекала его до конца первой мировой войны «Значение отца в судьбе человека» (CW4)
1910 С конца января Юнг читает лекции студентам. Возможно, здесь впервые формулируется его более поздняя
идея о коллективном бессознательном
30 — 31 марта проходит Второй интернациональный конгресс психоанализа в Нюренберге. Его выбирают постоянным президентом конгресса (отказался в 1914 году). Летом в Цюрихском университете он читает первую лек¬цию курса «Введение в психоанализ» «Ассоциативный метод» (CW2) 20 сентября родилась его третья дочь — Марианна
1911 В августе публикуется первая часть «Символы и метаморфозы либидо», где он уже начинает отходить от ортодоксального психоанализа того времени В августе же в Брюсселе лекция «Психоанализ ребенка» . Начало отношений с Тони Вульфф 29 ноября Сабина Шпильрейн пишет свой доклад «О трансформации» для Венского фрейдистского общества. Полностью эта работа публикуется в 1912 году в Jahrbuch. Она предвосхищает и «желание смерти» Фрей¬да, и взгляды Юнга на «трансформацию». Эта работа оказала несомненное влияние на двух мужчин. Саби¬на начала проходить фрейдистский анализ, продолжала переписываться с Юнгом вплоть до 1920 года, вернулась в Россию, в г. Ростов-на-Дону, и, вероятно, была убита немцами в июле 1942 года

3.2. Годы разногласий

1912 «Новый путь в психологии» (CW7)
В феврале Юнг завершает «Жертвоприношение» — вторую и заключительную часть «Символы и мета-

морфозы либидо». Фрейд с неудовольствием относится к рассказам Юнга о его открытиях. В их переписке начинает проявляться напряженность
25 февраля Юнг создает Общество психоаналитических исследований, первый форум которого обсуждает его собственное особое преломление психоаналитических идей.
«О психоанализе» (CW4)
В сентябре лекции в Университете Фордхам в Нью-Йорке. «Теория психоанализа», которая отделяет Юнга от Фрейда: а) взгляд, что подавление не может объяс¬нить все; б) что бессознательные образы могут иметь телеологическое значение; и в) либидо, которое он на¬зывает психической энергией, — не только сексуаль¬ность. В сентябре публикуется вторая часть «Симво¬лов и трансформации либидо», в которой Юнг пока¬зывает, что фантазии инцеста имеют символическое, а не буквальное значение
1913 Разрыв с Фрейдом
Фрейд потрясен разрывом, Юнг опустошен. Это произошло, вероятно, из-за почти полного нервного истощения, начавше¬гося еще за год до этого, когда начали сниться яркие, катастрофические сны и возбуждающие видения. Он отказался от сво¬ей должности в Цюрихском университете, объясняя это тем, что его частная практика очень разрослась, но, возможно, это было связано с его состоянием здоровья. Во время этих трудностей американские филантропы Эдит и Гарольд МакКормик поселились в Цюрихе. Эдит стала анализироваться у Юнга и стала первым очень богатым и щедрым спонсором.

4. Начало аналитической психологии

Большую часть первой мировой войны Юнг боролся с соб¬ственным нервным истощением. Он обратился к Тони Вульфф (она была его пациенткой в 1910 — 1913 годах) с просьбой помочь ему пережить этот трудный период, который продол¬жался вплоть до 1919 года (его близкие отношения с Тони Вульфф продолжались до самой ее смерти в 1953 году). Так как в этот период он не стремился к созданию чего-то нового, он обобщал и обдумывал свои ранние открытия. Наиболее труд¬ным для него решением было дать имя своему методу психо¬анализа, «поставить личное клеймо». Между 1913 и 1916 годами он называет свой метод двояко — «комплексной психо¬ло¬гией» и «герменевтической психологией». Но спустя некоторое время окончательно принимает решение — «аналитическая психология».

1913 Публикация работ: «Теория психоанализа» (CW4), «Главные аспекты психоанализа» (CW4)
1914 Отказывается от президентства на Интернациональном конгрессе психоанализа в Отбруке из-за первой мировой войны
1916 Организует психологический клуб в Цюрихе. Семья Мак-Кормиков оказывает щедрую поддержку для приглашения на форум докладчиков по различным дисциплинам. Его международная известность усиливается благодаря двум переводам: Беатрис Хинкле переводит «Символы и метаморфозы либидо» как «Психологию бессознательного» на английский (CW B) и «Собрание работ по аналитической психологии», в которое включены все важнейшие статьи, вышедшие к этому времени (CWg)
«Структура бессознательного» (CW7): впервые употребляются термины «личностное бессознательное», «коллективное бессознательное» и «индивидуация»
«Трансцендентная функция» (CWg)
Начал проявляться интерес к гностическому описанию, и как следствие личного переживания, связанного с активным воображением, создается работа «Семь наставлений умершим»
1917 «О психологии бессознательного» (CW7)
1918 Юнг впервые определяет Самость как цель психического
развития
«Роль бессознательного» (CW10)
Окончание первой мировой войны. Период медицинской службы в английском лагере для интернированных
1919 «Инстинкт и бессознательное» (CWg): впервые используется термин «архетип»

5. Аналитическая психология и индивидуация

В 1920 году Юнгу исполнилось сорок пять лет. Он проходит через трудности кризиса «середины жизни» одновременно с разрастающейся международной известностью. В течение нескольких последующих лет он много путешествует, главным образом к «примитивным народностям». В этот же период он начинает строить башню для самого себя в Боллингене.

5.1. Годы путешествий

1920 Посещение Алжира и Туниса
1921 Публикация «Психологических типов» (CW6), в которых он развивает свою идею о двух позициях

(экстроверсии/интроверсии); и четырех функциях (мышление/чувствование и ощущение/интуиция); впервые Самость широко трактуется как цель психического развития
1922 Покупает отдельно расположенный участок земли на побережье Цюрихского озера, двадцать пять миль восточнее его дома в Кюснахте и в миле от деревушки под названием Боллинген. «Отношение аналитической психологии к поэзии» (CW15)
1923 Смерть матери Юнга
Юнг обучается резке и обработке камней и, только эпизодически используя помощь строителей, возводит второй дом, представляющий собой широкую и устойчивую башню; позднее он добавляет к ней пристройку и другую башню. Он не проводит туда ни электричество, ни телефон. Он называет ее просто — «Боллинген», и в воспоминаниях о своей жизни он пишет, нго уединялся там, когда нуждался в абсолютной тишине и восстановлении сил. Он вырезал по камню, преследуя больше терапевтическую, чем художественную цель
В июле в Корнуолле он проводит семинар на английском «Человеческие взаимоотношения в отношении к процессу индивидуации»
Ричард Вильгельм читает лекцию в Психологическом клубе
1924 Поездка с друзьями в Соединенные Штаты (Нью-Мексико) к индейцам пуэбло. Он потрясен безыскусностью индейцев
1925 23 марта - 16 июля в Цюрихе он дает курс из 16 лекций-семинаров «Аналитическая психология» (CW Семинары 3) Поездка в Лондон В июле - августе дает семинар в Англии «Сновидения и символизм» Отправляется на сафари в Кению, где проводит несколько недель с элгонами на горе Элгон
«Брак как психологические взаимоотношения»
1926 Возвращается из Африки через Египет

5.2. Уточнение целей аналитической психологии

Четыре характеристики этого периода:
1) первое плодотворное сотрудничество со специалистами в разных дисциплинах (Ричард Вильгельм представил ему китайскую алхимию);
2)исходя из этого, у него возрос интерес к Западной алхимии;
3)появление первых значимых исследований в Англии аналитиком, который находился под влиянием работ Юнга;

4) резко увеличивается количество проводимых семинаров, которые служат проводниками идей Юнга.
1927 Лекция в «Школе мудрости» Германа Кайзерлинга (Дармштадт, Германия) «Структура души» (CWg) «Женщина в Европе» (CW10)
«Введение» к работе Франса Викса «Внутренний мир детства» (переиздана в 1965) — это первая важная работа аналитика, вдохновленного Юнгом
1928 «Отношения между эго и бессознательным» (CW10)
«Психическая энергия» (CWg)
«Духовные проблемы современного человека» (CW10) «Значение бессознательного в индивидуальном образовании» (CW17)
7 ноября начался семинар «Анализ сновидений», продолжавшийся вплоть до 25 июня 1930 года (CW Семинары 1) Публикации двух следующих переводов на английс
кий язык, что способствовало установлению юнгианства в Америке и Англии: «Вклад аналитической психологии» (Нью-Йорк и Лондон), который вклю¬чал подборку из наиболее важных статей последнего времени, и «Два очерка по аналитической психоло¬гии» (CW7)
1929 «Комментарии» к переводу из китайской классики Ричарда Вильгельма «Секрет золотого цветка» (CW.,). «Парацельсий» (CW15) — первая статья о западной алхимии. Он просит стать его помощницей Марию-Луизу фон Франс, в то время юную девушку с хорошим знанием латыни и греческого, и она продолжает помогать ему в работе над источниками по алхимии всю оставшуюся жизнь
1930 Становится президентом Основного медицинского обще¬
ства психотерапии
«Стадии жизни» (CWg) «Психология и литература» (CW15) В Цюрихе начинают проходить две серии семинаров: 1) «Психология индивидуации» («Германский семинар») с 6 октября 1930 года по октябрь 1931; 2) «Интерпретация видений» («Семинар видений») с 15 октября 1930 года по 21 марта 1934 (CW Семинар 1)
1931 «Основные постулаты аналитической психологии» (CWg)
«Цели психотерапии» (CW16)
1932 «Психотерапевты или священники» (CWn)
«Зигмунд Фрейд в его историческом окружении»(CA¥15) «Улисс: монолог» «Пикассо»
Присуждение Литературной премии города в Цюрихе

3 — 8 октября Д.В. Хауер дает семинар по кундалини-йоге в Психологическом клубе Цюриха. Хауер не так давно основал Германское движение за веру, которое стремилась к продвижению всего, связанного с рели-
гией и религиозными взглядами, укорененными «в биологии и духовной глубине немецкой нации» и против христианства, которое он видел как просемитски настроенное С 12 октября Юнг дает четыре недельных семинара «Психологические комментарии к кундалини-йоге» (CW Семинары 1)
1933 Начало лектория в Айдгенесише Технической школе в Цюрихе (АТШ). Посещение первой встречи «Eranos» в Осконе, Швейцария. Произносит доклад «Изучение в про¬цессе индивидуации» (CW 9.i).
«Эранос» (eranos (греч.)— участие в празднестве) — название, выбранное Рудоль¬фом Отто для регулярных встреч в доме Ольги Фрубе-Каптейн, целью которых было исследовать связи между восточным и западным мышлением. С 1933 года эти встречи создали для Юнга благоприятную возможность дискуссии о новых идеях с широким кругом мыслителей, включая Генриха Зиммера, Мартина Бубера и других
Должность президента Основного медицинского общества психотерапии вскоре переходит под наблюдение нацистов
Становится редактором журнала «Zentralblatt fur Psychotherapie und ihre Grenzgebiete», выпускаемом в Лейпциге (покинул пост в 1939)
«Современный человек в поисках души» (Нью-Йорк и Лондон) — следующее собрание статей последнего времени: быстро начал вырабатываться стандарт «введения» в идеи Юнга

6. Последующие идеи архетипических образов

Юнгу было пятьдесят восемь лет в июле 1933, когда наци¬сты начали набирать силу. Он был семидесятилетним, когда война окончилась. Это, безусловно, было напряженное и труд¬ное время даже в Швейцарии, сохранявшей нейтралитет. Международное основное медицинское общество психотерапии под влиянием нацистов исключило евреев из немецкого представительства своего общества. Хотя Юнг считал, что нашел хорошее решение о порядке участия евреев: они могли быть представителями других стран и, таким образом, продолжать участвовать в профессиональных дебатах, но многие говорили о его решении, как неудачной уступке. Обвинения в антисемитизме начали сглаживать даже еврейские

коллеги, друзья и студенты, защищавшие его. Рост нацизма и гарантированная война формировали предпосылки для постепенной переработки и уточнения его теории архетипических образов.

6.1. Пока Европа дрейфовала по направлению к войне

1933 20 октября начался семинар «Современная психология»
и продолжался до 12 июля 1935 года
1934 Основал и стал первым президентом Международного ос¬
новного общества психотерапии
2 мая начался семинар «Заратустра Ницше»: восемьде¬сят шесть сессий, последняя из которых состоялась 15 февраля 1939 года (CW Семинары 2)
Вторая встреча «Эранос»: «Архетипы коллективного бес¬сознательного» (CW д.) «ВЗГЛЯД на комплексную теорию» (CWg) «Состояние психотерапии сегодня» (CW10) «Практическое использование анализа сновидений» (CW16) «Развитие личности» (CW17)
1935 Избирается профессором в АТШ. Создает Швейцарское общество практической психологии
Третья встреча «Эранос»: «Символы сновидений в про¬цессе индивидуации» (переработано как «Индивидуальная символизация сновидений в связи с алхими¬ей», 1936, CW12)
Президентское приветственное послание Бэду Нойхаму на 8 Основной конгресс по медицине (CW10)
«Психологические комментарии» к Тибетской книге мертвых под ред. В. Эванс-Вентза (CWn)
«Принципы психотерапии» (CW16)
В Лондоне прошли пять лекций для Института меди¬цинской психологии: «Аналитическая психология: ее теория и практика» (больше известные под названием «Тэвистокские лекции», опубликованные в 1968 году) (CW18)
1936 «Концепция коллективного бессознательного» (CW12)
«Об архетипах с особым акцентом на концепцию анимы» (CW9)
«Wotan» (CW10) «Йога и запад» (CWn)
Четвертая встреча «Эранос»: «Религиозные идеи в алхимии» (CW12)
Лекция в Гарварде (США), где он получил степень почетного доктора и провел два семинара «Символы сновидений в процессе индивидуации» на острове Бали, Майне {20-25 сентября) и в Нью-Йорке (16-18 и 25-26 октября) Инаугурация Клуба аналитической

психологии в Нью-Йорке под руководством Эстер Нардинг, Элеонор Бертин и Кристины Манн
В АТШ в Цюрихе в течение зимнего семестра 1936-1937 годов семинар «Психологическая интерпретация детских сновидений» (повторившийся в 1938-1939 и 1939 -1940 годах)
1937 Пятая встреча «Эранос»: «Видения Zozimos» (CW13)
В США дает лекции в Йельском университете, опубликованные как «Психология и религия» (CWU) В Копенгаген посылает приветственное послание откры¬тию 9 Международного медицинского конгресса по психотерапии (CW10)
Получает приглашение от Британского правительства в Индии принять участие в пятой годовщине Калькут¬тского университета
1938 В январе получает степень почетного доктора от университетов в Калькутте, Бенаресе и Аллахобаде: Юнг не может приехать.
Шестая встреча «Эранос»: «Психологические аспекты архетипа Матери» (CW g.)
29 июля — 2 августа в Оксфорде (Англия) проходит 10 Международный медицинский конгресс по психотерапии. Юнг отправляет приветственную речь «Послание, поддерживающее общность различных психотерапевтических школ, представленных на конгрессе» (CW10)
Получает степень почетного доктора в Оксфорде 28 октября начинается семинар «Процесс индивидуации в восточных текстах», который продолжается до июня 1939 года
1939 15 мая избран почетным членом Королевского общества медицины в Лондоне

6.2. В течение второй мировой войны

1939 Внезапно началась вторая мировая война
Юнг складывает с себя обязанности редактора журнала
«Zentralblatt fur Psychotherapie und ihre Grenzgebiete», выпускаемом в Лейпциге
Седьмая встреча «Эранос»: «Концепция перерождения» (CW 9.i). В этой встрече принимают участие Пауль и Мари Меллон. Пауль Меллон (род. в 1907) был богатым филантропом и коллекционером картин; его первая жена, Мари (1904 — 1946), захотела поселиться в Цюрихе и проходить анализ у Юнга, надеясь, что он окажет ей помощь в связи с астмой. Последующая щедрость семейства Меллонов оказала большую поддержку в распространении идей Юнга

(см. 1942, 1949).
«Чему Индия может нас научить?»
«Психологические комментарии к Тибетской книге мерт¬вых из Великого Освобождения (CWn) «Заключение» к книге Д.Т. Сузуки «Введение в Дзен-буддизм» (CWn)
Начинает семинар «Процесс индивидуации; Exercitia Spiritualia св. Игнатия из Лайолы» (16 июня 1939 — 8 марта 1940)
1940 «Интеграция личности» — собрание последних публикаций (Нью-Йорк, Лондон)
Восьмое заседание «Эранос»: «Психологический подход к Троице» (CWU)
«Психология архетипа Ребенка» (CW 9.i)
С 8 ноября по 28 февраля 1941 года проходит семинар
«Процессы индивидуации в алхимиии: 1»
1941 2 мая — 11 июля семинар «Процессы индивидуации в
алхимии: 2»
Девятое заседание «Эранос» в Осконе: «Трансформация символизации в массовом сознании» (CWU)
«Психологические аспекты Kore» (CW 9.i)
1942 6 января в Нью-Йорке и Вашингтоне был основан Фонд
Буллингема с Мари Меллон в качестве президента, правление включало Генриха Зиммера и Эдгара Винда
После девяти лет работы покинул пост в АТШ. Десятое собрание «Эранос»: «Душа Меркурия» (CW13)
«Парацельсий как духовный феномен» (CWig)
1943 Избран почетным членом Швейцарской Академии наук
«Психология восточной медитации»
«Психотерапия и философия жизни» (CW16)
«Одаренный ребенок» (CW17)
1944 В Базельском университете специально для Юнга создана должность куратора Медицинской психологии, но уже в следующем году болезнь так сказывалась на нем, что он был вынужден отказаться от этого поста
Дальше начались проблемы со здоровьем: страдания со сломанной ногой, сердечные боли и серии различных видений. Но он редактирует и пишет введение «Святой человек из Индии» к работе Генриха Зиммера «Часть личности» (CWn)
«Психология и алхимия» (CW12), основанная на докладах в «Эранос» с 1935 по 1936 год
1945 Торжественно отмечает свое семидесятилетие,

получает
звание почетного доктора Университета Женевы
Тринадцатое заседание «Эранос»: «Феноменология души в сказках» (CW 9.i)

6.3. После войны

«После катострофы» (CW10) «Древо философии» (CW13)
1946 Четырнадцатое заседание «Эранос»: «Дух психологии», переработано и опубликовано как «О природе души» (CWg)
«Эссе о современных событиях» (CW10): собрание послед¬
них эссе
«Борьба с тенью» (CW10) «Психология переноса» (CW16)
1947 Начинается длинный период отдыха в Боллингене
1948 24 апреля открывается институт Юнга в Цюрихе (CWlg).
Он работает как обучающий центр для желающих стать аналитиками и становится основным местом проведения лекций. В это же время начинают открываться Институты в других местах, особенно в США: Нью-Йорк, Сан-Франциско, Лос-Анджелес
В Осконе проходит шестнадцатое заседание «Эранос». Юнг делает доклад «О Самости» (CW 9.i)
1949 Первую премию Боллингена за поэзию получает Эзра Паунд
В течение войны Эзра Паунд, проживавший в Италии, распространял фашистскую пропаганду. Когда Италия была освобождена, он был арестован, и его отправили в тюрьму около Пизы, где он написал первый набросок Пизанской песни, до того, как был репатриирован в США, где его обвинили в государственной измене. Но в декабре 1945 года он был перемещен в госпиталь св. Елизаветы для душевнобольных, где он перево¬дил Конфуция и устраивал литературные приемы. Получивший наказание за предательство, этот лунатик создал политико-литературный фурор, в котором имя Юнга было притянуто как симпатизирующего фашистам. В результате 19 августа Конгресс передал право распределять последующие премии Библиотеке Йельского университета, которая быстро приняла на себя ответственность за премии и в 1950 году вручила пре¬мию Валласу Стивенсу. Но в целом этот эпизод нанес огромный ущерб, и не в последнюю очередь Юнгу.

7. Последние работы

Юнгу было семьдесят четыре года, когда в Боллингене разразился скандал. Юнг продолжает подготовку Aion (1951) и начинает ревизию своих ранних работ.
1950 Совместно с К. Кереньи «Эссе о мифологии науки» (Нью-Йорк), «Введение в мифологии науки» (Лондон): сюда включены две статьи Юнга об архетипах Ребенка (1940)
и Коге (1941)
«Относительно символизма мандалы» (CW 9.i) «Заключение» к китайской классической работе «И Дзин — книга перемен», которая вышла под редакцией Ричарда Вильгельма (CWn)
1951 В Осконе девятнадцатая встреча «Эранос»: «Синхрония» (CWg)
«Aion: источники и феноменология Самости»(CWgu)
«Фундаментальные вопросы психотерапии» (CW16)
1952 «Синхрония: некаузальный связующий принцип» (CWg)
«Ответ Иову» (CWn)
«Символы трансформаций» (пер. 1911-1912) (CW5)
1953 В Боллингене начинается публикация Собрания сочине¬
ний Юнга (до 1976)
1954 «Психология Трикстера» к работе Пауля Радина «Трикстер: изучение мифологии американских индейцев» (CW 9.i)
«Корни сознания» — новое собрание эссе опубликованное в Германии
1955 Совместно с Паули «Интерпретация природы и души». Вклад Юнга в эту работу — эссе «Синхроничность» (1952)
На свое восьмидесятилетие получает звание почетного доктора в АТШ (Цюрих). «Мистерии сознания: исследование отделения и синтеза психических оппозиций в алхимии» (CW14). Это его последняя работа об алхимии 27 ноября скончалась Эмма Юнг
1956 «Почему и как я написал мои «Ответы Иову»» (CWU)
1957 «Нераскрытая Самость» (CW10)
Начинает излагать свои воспоминания Аниеле Яффе
5 — 8 августа Юнг записывает четыре часовых интервью с Ричардом Эвансом, профессором психологии университета в Хьюстоне («Хьюстоновский фильм»)
1958 «Воспоминания, сновидения, размышления», немецкая редакция. Сейчас считается, что это книга,

которая написана как автобиография, была совместным продук¬
том Юнга и Яффе «Летающие тарелки: современный миф» (CW10)
1959 22 октября интервью «Лицом к лицу» с Джоном Фри-
меном из БиБиСи
1960 Становится почетным жителем Кюснахта на свое 85-летие
«Заключение» к работе Мигеля Серано «Визиты королевы Шебы (Бомбей и Лондон, издательский дом «Азия»)

6 июня после короткой болезни скончался в своем доме в Кюснахте

1962 «Воспоминания, сновидения, размышления» редактиру¬ется Ануелой Яффе (перевод опубликован в 1963 году в Нью-Йорке и Лондоне)
1964 «Подход к бессознательному» в «Человек и его симво¬лы», ред. Юнгом, а после его смерти Луизой фон Франс
1973 «Письма:1: 1906 — 1950» (Принстон и Лондон)
1974 «Переписка Фрейда и Юнга» (Принстон и Лондон)
1976 «Письма: 2: 1951 — 1961» (Принстон и Лондон)

ВВЕДЕНИЕ: ЮНГ И ПОСТЪЮНГИАНЦЫ (ЭНДРЮ САМУЭЛС)

По моим подсчетам я рассказывал о юнгианской и постъюн-гианской психологии и анализе в восемнадцати университетах семи стран мира только за последние пять лет. И обнаружил, что назло более или менее полному отсутствию основных текстов по аналитической психологии в программах и учебных планах неподдельный интерес к ней по-прежнему существует. В программах университетов Юнг упоминается преимущественно как основной раскольник в истории психоанализа, то же самое происходит и в рядах клинически ориентированных психотерапевтов. Хотя в работах большинства психоаналитиков имя Юнга замалчивается, многие терапевты — и не только юнгианские аналитики — «открыли» для себя огромный вклад Юнга в наше понимание клинической работы. Эти важные культурные достижения идут бок о бок со значительно более популярным союзом отдельных аспектов юнгианской психологии с мышлением и деятельностью нью-эйдж. В этой главе я постараюсь ответить на два вопроса, связанных с этой ситуацией. Первый: «Заслуживают ли идеи Юнга современного академического обсуждения?» И второй: «Достойны ли идеи Юнга серьезного обсуждения в клинической подготовке по психотерапии?»
Невозможно начать ответ на эти вопросы без предшествую¬щего обзора культурного контекста, в котором они возникают. У меня существуют большие сомнения в том, что Юнг был «полностью изгнан» из академической жизни (заимствуя фразу, использованную известным психологом Лаймом Хадсоном в обзоре Собрания сочинений Юнга). Почему?
Во-первых, секретный комитет, основанный Фрейдом и Джонсом в 1912 году, защищая основания «истинного психоанализа», потратил много времени и энергии на унижение Юнга. Радиоактивные осадки этой исторической ситуации испарялись очень долго и затормозили проникновение идей Юнга в психоанализ.
Во-вторых, антисемитские высказывания и неправильно толкуемая включенность Юнга в профессиональную политику в психотерапии в Германии в тридцатых годах сделали невозможным для осознающих ужасы Холокоста психологов — как евреев так и не евреев — позитивное отношение к его теориям. При этом некоторые члены Юнгианского сообщества отказы¬вались признать, что это было сутью обвинений против него, и даже скрывали информацию, ко-

торая казалась им неудобной для публичного обсуждения. Такая уклончивость только затя¬гивала проблему, требующую открытости и честного отношения. Нынешние юнгианцы обращаются к сути этой проблемы н оценивают ее в контексте времени и соотносясь с его работой как целым1.

В-третьих, отношение Юнга к женщинам, черным, так называемым «примитивным» культурам и т. д. теперь устарело и неприемлемо. Он превратил предрассудки в теорию, а свое зосприятие происходящего превратил в нечто, предположительно всегда имеющее силу. Следует отметить, что именно постъюнгианцы ответственны за открытие этих заблуждений и противоречий, а также за попытку исправить некоторые ошибочные и непрофессиональные методы Юнга. Когда такая работа была проделана, мы смогли увидеть, что Юнг был наде¬лен замечательной способностью: предвосхищать темы и области, которыми будет заниматься психология конца XX столетия. Стойкость, возрождение и общественная значимость ре¬лигиозных представлений в очевидно нерелигиозную эпоху, бесконечные поиски смысла — все это стало проблемами, которые сегодня исследует психология. Осознание правильности юнговской интуиции облегчает внимательное, но от этого не менее критичное возвращение к его текстам. Именно это понимается под «постъюнгианством»: коррекция трудов Юнга, а также критическое отделение от них.

Когда я начинаю курс лекций для студентов, я обычно прошу присутствующих произвести простой ассоциативный эксперимент со словом «Юнг». Я прошу их записывать первые три вещи, приходящие на ум. Из (теперь уже) более 300 ответов я обнаружил, что наиболее часто цитируемые темы, слова, идеи или образы имеют отношение к Фрейду, психоанализу и расколу между Фрейдом и Юнгом. Следующие наиболее часто цитируемые ассоциации относятся к юнговскому антисемитизму и приписываемым ему симпатиям к нацистам. Другие возникающие темы включают в себя архетипы, мистицизм — философию, религию, а также анимус и аниму.

Очевидно, что это не является точным эмпирическим исследованием. Но если мы «ассоциируем» эти ассоциации, то мы увидим, что «проблема Юнга» лаконично определена. Существуют затянувшиеся сомнения относительно этической уместности интереса к Юнгу. Все-таки ощущается, что это больше проблема юнговского и фрейдовского психоанализа, нежели часто повторяющаяся история двух противо-

борствующих людей. Значительный интерес к Юнгу и его сочинениям существует реально.

Юнг и Фрейд

Разрыв отношений между Юнгом и Фрейдом обычно представляют как следствие борьбы сына против власти отца и неспособности Юнга придти к соглашению с тем, чем является человеческая психосексуальность. При поверхностном отноше¬нии к мифу об Эдипе отцовский «комплекс сына» не так легко и просто принять, как сыновний «комплекс отца». Это приводит к забвению детоубийственных импульсов Лая.

Что касается точки зрения Юнга на сексуальность, то, что основное содержание его поворотной книги 1912 года, Wandlungen und Sumbole der Libido — переведенной как «Психология бессознательного» (CW B) — посвящено интерпретации мотива инцеста и инцестуозной фантазии — обычно либо переоценивается, либо совсем не замечается. Эта книга близко подходит к пониманию семейного процесса и способа, в кото¬ром события внешней семьи сходятся в том, что можно назвать «внутренней семьей». Иными словами, книга, называемая теперь «Символы трансформации» (CW5), не является текстом, далеким от опыта. Она посвящена вопросу: «Как, с психологи¬ческой точки зрения, растут люди?» В частности, они растут через интериоризацию — т. е. «забирание внутрь себя» — качеств, атрибутов и стилей жизни, которыми они еще не управляют как своими собственными. Откуда возникает это новое свойство? От родителей и других воспитателей. Но как это происходит? Здесь можно обнаружить пользу юнговских теорий об инцесте. Это характеристика человеческого сексуального желания, благодаря которой индивиду невозможно быть равнодушным к другому, который соответствует его сексуальным фантазиям или собственному источнику желаний. Определенная степень сексуально окрашенного интереса между родителями и детьми, которая не отреагируется и которая должна быть на уровне инцестуозной фантазии, необходима для двух индивидов в ситуации, когда ни один из них не может избежать второго. Инцестуозное желание заложено в том виде человеческой любви, без которого не может обойтись здоровый семейный процесс. То, что Юнг называл «родственным либидо», необходимо для интериоризации положительного опыта раннего периода жизни.

При таком описании идей Юнга встает проблема ре-

альности тех огромных различий между Фрейдом и Юнгом — особенно в области сексуальности, которые склонны видеть студенты. Но не только в ней. Фрейд известен своей теорией сексуальности, тогда как про Юнга говорят, что он избегал этой темы.

Все, что я писал выше, направлено на выявление взаимосзязи юнгианских идей о сексуальности с некоторыми критически важными психоаналитическими предположениями, та¬кими как теория Жана Лапланша (1989) о главной роли соблазнения в раннем развитии. Более конкретно можно сказать, что юнгианская точка зрения на сексуальные злоупотребления с детьми возникает, когда эти злоупотребления понимаются как разрушительная дегенерация освобождения от «ннцестуозной фантазии», здорового и необходимого. Определение места сексуальным злоупотреблениям детьми в спектре человеческого поведения, таким образом, помогает снизить понятные моральные опасения, сопровождающие конструктивные размышления на данную тему, и открывает путь взаимодействия с этой проблемой.

Нередко отмечается, что все здание современной психотерапии немыслимо без трудов Фрейда. Вероятно, во многих отношениях это так. Однако постфрейдистские психоаналитики занялись пересмотром, переформулировкой и развитием великого множества изначальных идей Фрейда — в результате многие из центральных положений и свойств современного психоанализа напоминают позиции, занимаемые Юнгом в ранний период его творчества. Это не означает, что мы можем приписать Юнгу всю ответственность за все интересные открытия современного психоанализа, или что он проработал современные проблемы столь же детально, как и психоаналитические мыслители. Но, как заметил Паул Розен (1976, с. 272): «Несколько ключевых фигур психоанализа могут сегодня пошатнуться, если аналитик представит взгляды, аналогичные взглядам Юнга в 1913 году». Такую фразу можно произнести после рассмотрения некоторых наиболее важных положений, в которых Юнг выступал в качестве своего рода предшественника современного развития, чаще связываемого с «постфрейдистскими» психоаналитиками.

1)Эдипова психология Фрейда центрирована на отце и не занимается возрастом младше четырех лет. Юнг же, напротив, развивал психологию, «основанную на матери», где влияние

прослеживается часто в значительно более раннем возрасте, даже в пренатальных событиях. Поэтому Юнга можно рассматривать как предшественника работ Мелани Клейн, британской школы теоретиков объектных отношений, таких как Ферберн, Винникотт, Гантрин и Балинт, и как создателя теории архетипов — этологических по своему происхождению — работ Боули о привязанности.

2)С точки зрения Фрейда, бессознательное создано подавлением, и это — личностный процесс, производный от жизненного опыта. С точки зрения Юнга, оно имеет коллективную
основу. Это означает, что бессознательное обладает врожденными структурами, которые сильно влияют на его содержание и, возможно, определяют его. Не только постъюнгианцы занимались развитием и модификацией теории архетипов. Если сделать обзор работ таких психоаналитиков, как Клейн, Лакан, Шпиц и Боули, то можно обнаружить такое же внимание
к пре-структурации бессознательного. То, что бессознательное структурировано как язык (точка зрения Лакана), мог бы с легкостью утверждать и Юнг.

3)Фрейд видел психологию человека в мрачных тонах, и, учитывая историю столетия, это представляется рациональ¬ной позицией. Однако настойчивость, с которой Юнг утверж¬дал о существовании творческого, целесообразного и неразрушительного аспекта человеческой психики, находит отклик и резонанс в работах таких авторов психоаналитиков, как Милнер и Райкрафт, а также в работах Винникотта об игре. Аналогичные связи можно найти с работами таких великих первопроходцев гуманистической психологии, как Роджерс и Маслоу.
Утверждения, что психика знает, что для нее хорошо, что она способна к саморегуляции и даже к самоисцелению, приводит нас к самой сердцевине современных представлений об «истинной Самости», подобных, например, обнаруживаемым в последних работах Болласа.

4)Особенностью отношения Юнга к психопатологическим симптомам было то, что они рассматривались не только с причинно-следственной точки зрения, но также и в терминах скрытых от пациента значений — даже в терминах, «для чего» данный симптом предназначен2. Это предвосхищает школу эк¬зистенциального анализа и работы некоторых

британских психоаналитиков, таких как Райкрафт и Хоум.

5)Современный психоанализ постепенно отходит от патриархального и фаллоцентристского подхода, подчеркивающего ведущую роль мужчины. Напротив, в психологии и психотерапии больше внимания уделяется «женственности» (что бы ни понималось под этим понятием). В последние два десятилетия возникли феминистский психоанализ и психотерапия. Не¬смотря на сомнения по поводу того, что «женственность» Юнга остается мужской «женственностью», можно провести параллели между феминистски ориентированным психоанализом и чувствительной к вопросам пола юнгианской и постъюнгианской аналитической психологией.

6)Еще в 1929 году Юнг обосновал клиническую полезность того, что было названо «контрперенос» — т. е. субъективной реакции аналитика на анализируемого. «Вы не можете не ока¬зывать влияния, если Вы являетесь субъектом влияния, —писал он, — и «контрперенос» является важным органом информации» (CW16, с. 70—72). Читатели, искушенные в проблемах психоанализа, знают, что современный психоанализ отказался от высказанной Фрейдом слишком резкой оценки (Фрейд, 1910, с. 139-151) контрпереноса как «собственных комплексов и внутреннего сопротивления аналитика», т. е. того, от чего следует избавиться. Юнга следует рассматривать в качестве одного из первопроходцев клинического использования контрпереноса, в одном ряду с Хейманом, Литтлом, Винникот-том, Сандлером, Ширлсом, Лангсом и Кэйзментом.

7) В процессе развития психоанализа значительно изменился способ восприятия клинического взаимодействия аналитика и анализируемого. Теперь психоанализ часто рассматривается как взаимодействие, трансформирующее обоих его участников. Личность и этическая позиция аналитика участвуют в анализе не в меньшей степени, чем профессиональные методы. Реальные отношения, как и терапевтический альянс, ткутся внутри и вне динамики переноса и контрпереноса. Современное название этого — «интерсубъективность». Юнговская алхимическая модель аналитического процесса является, одним словом, интерсубъективной.3 Здесь юнговские идеи базируются на том же фундаменте, что и взгляды

Этвуда и Столороу, Гринсона, Когута, Лома, Митчелла и Алисы Миллер.

8)Эго больше не находится в центре как теоретического, так и практического плана психоанализа. Децентрация эго Лаканом разоблачает обманчивость фантазии о господстве и единстве личности, а представления Когута о биполярной самости также уводят далеко за пределы рациональной, упорядоченной конструкции Эго. Понимание пределов Эго-сознания и существования иных видов сознания предвосхищалось иде¬ей Юнга о Самости как целостности психических процессов, чего-то «большего», чем Эго, переносчика человеческих спо¬собностей вдохновения и воображения.

9) Смещение Эго освободило место для того, что может быть названо «субличностями». Теория комплексов, которые Юнг считал «осколками психики», расширяет подобную теорию диссоциации (Самуэлс, Шортер и Пло, 1986, с. 33 — 35). Мы можем сравнить стремление Юнга персонифицировать внут¬ренние деления психики с истинным и ложным «я» Винникот-та, а также с изменениями, произведенными Эриком Берном в транзактном анализе, где Эго, Ид, и Суперэго понимаются как относительно автономные образования. Направленное вообра¬жение, гештальтистская работа и визуализация вряд ли мыс¬лимы без вклада Юнга: «активное воображение» описывает зременную остановку контроля со стороны эго, «погружение» в бессознательное, а также внимательное наблюдение за тем, что открывается, либо с помощью рефлексии, либо с помощью определенных видов художественного самовыражения.

10)Многие современные психоаналитики стремятся установить разницу между такими понятиями, как «душевное здоровье», «психическая норма», «генитальность», с одной стороны, и тем, что можно определить как «индивидуацию», с другой. То есть существует, так сказать, разница между нормами адаптации, являющимися микрокосмом общественных ценностей, и поведением, которое высоко ценит индивидуальные отличия от нормы так же (или более) высоко, как и индивидуальную приверженность нормам. Хотя его собственные культурные ценности иногда критиковались как слишком элитарные, Юнг является действительно великим писателем на тему индивидуации. Среди психоаналитических писателей

на эту тему можно отметить Винникотта, Милнера и Эриксона.

11)Юнг был психиатром и сохранял интерес к психозам на протяжении всей своей жизни. Еще во время своей работы в больнице Бургхельцли в Цюрихе он начинает утверждать, что
явления, наблюдаемые при шизофрении, имеют реальные значения, которые может воспринять чувствительный терапевт. В этом отношении он предвосхитил Лэнга и его коллег-анти-
психиатров. Окончательной позицией Юнга в 1958 году было предположение о существовании некоего биохимического «токсина», появляющегося при серьезных психозах, что привносит
генетический элемент в такие заболевания. Однако Юнг понимал, что это может лишь создать предрасположенность для индивида, с которой события жизни могут взаимодействовать,
приводя либо к удачному, либо неудачному исходу. Здесь мы
обнаруживаем предвосхищение современного психобиосоциального подхода к шизофрении.

12)Фрейд мог бы начать отсчет своей психологии из возраста четырех лет; Клейн начинает ее от рождения. Но до самого последнего времени только очень немногие психоаналитики пытались создать психологию всей жизни, которая могла бы включить в себя поворотные события середины жизни и по¬зднего возраста, а также понимание неизбежности смерти. Юнг это сделал. Такие авторы, как Левинсон, а также те, кто, подоб¬но Кюблер-Россу и Парксу, развивают психологию смерти, — все признают в значительной мере провидческий вклад Юнга.

13) Наконец, хотя Юнг полагал, что у детей от рождения есть отдельная личность, его идея о том, что детские проблемы восхо¬дят к «непрожитой психологической жизни родителей» (CW10, с. 25), предвосхищает многие открытия семейной терапии. Позвольте мне еще раз объяснить, зачем нужен такой catalogue raisonnee* (систематический католог с краткими пояснениями) роли Юнга как первопроходца современ¬ной психотерапии. Это нужно, поскольку его открыто называют шарлатаном и мыслителем, значительно зависимым от Фрей¬да. Я думаю теперь уместно спросить: «Почему все отмеченные выше параллели в большей или меньшей степени не замечают¬ся и не признаются в истории психоана-

лиза, в обзорах психоаналитической мысли и работах отдельных психоаналитичес¬ких авторов?»4. Настало время для признания профессиональ¬ным сообществом — особенно преподавателями психотерапии и психологии — значительного вклада Юнга во все обозначен¬ные выше сферы. Главная цель данного сборника — определить место его идей внутри основного направления развития современного психоанализа.

Постъюнгианцы

Несмотря на попытку воздерживаться от психобиографии и попыток найти истоки возникновения предмета в истории жизни его основателя, до настоящего времени в фокусе моего повествования были, однако, собственные труды и тексты Юнга. Тем не менее, как я заметил ранее, со времени смерти Юнга в 1961 году произошел взрыв профессиональной творческой активности в аналитической психологии. В 1985 году (Самуэлс, 1985) я придумал ярлык «постъюнгианец». Меня побудили к этому главным образом мои собственные затруднения в области, казавшейся совершенно хаотической, где без какой-либо вспомогательной схемы различные группы и личности объединялись, расходились, а в некоторых случаях еще и снова сходились. Я намеревался обнаружить связь с Юнгом и традицией теории и практики, выросшей вокруг его имени, а также некоторую дистанцию или различия. Для того чтобы описать постъюнгианскую аналитическую психологию, я приме¬нил плюралистическую методологию, в которой скорее диспут, чем консенсус, допускается для определения области, область определяется дебатами и аргументами, угрожающи¬ми уничтожить ее, а не ядром общепринятых идей. Постъюнгианец — тот, кто может включаться в постъюнгианские дебаты, интересоваться и вдохновляться ими, участвовать в них на основе клинического интереса, либо — интеллектуального исследования, либо — комбинации обоих.

На протяжении ряда лет, возможно с 1950 по 1975 годы, можно было просто считать, что существуют «Лондонская» и «Цюрихская» школа аналитической психологии. Первую счи¬тали «клинической», а вторую — «символической» по своим подходам. В середине 1970-х годов произошло два события, которые сделали географическое деление и предположительно взаимоисключающие термины «клинический» и «символический» более неприемлемыми в качестве

описания области юнгианского анализа. По мере все более широкого вхождения своих выпускников в клиническую практику по всему миру, цюрихская школа оказывается в центре международного движения профессиональных аналитиков. В то же время работы лондонской школы, поначалу весьма спорные, начинают нахо¬дить признание за пределами Лондона. Другим усложняющим картину фактором стало появление в начале 1970-х годов тре¬тьей группы аналитиков и писателей, которые совершенно не стремились называть себя аналитическими психологами, предпочитая обозначать свою работу термином «архетипическая психология».

В настоящее время существует три основных школы анали¬тической психологии: классическая школа, школа развития и архетипическая школа. Классическая школа включает в себя то, что было принято называть «Цюрих», а школа развития содержит то, что было принято называть «Лондон».

Классическая школа стремится в целом работать теми спо¬собами, которые соответствуют методам работы самого Юнга, по крайней мере, тому, что про них известно. Но это не следует понимать как признание в том, что данный подход остановился в своем развитии. Возможны изменения и движение внутри, в общем классической традиции, подобную ситуацию можно обнаружить во многих дисциплинах.

Школа развития пытается обнаружить взаимосвязь с неко¬торыми понятиями современного психоанализа, такими как акцент на важности раннего жизненного опыта и на деталях переноса и контрпереноса в аналитической сессии.

Архетипическая школа, вероятно, больше не представляет собой клиническое сообщество. Ее основные авторы заимствовали у Юнга ключевую концепцию архетипа, используя ее в качестве основы для исследования и постижения глубинных измерений всех видов опыта воображения, будь то сновидение или фантазии во время бодрствования.

Эти три школы следует изучать при помощи такой методологии, которая позволила бы обнаружить как их различия, так и нечто общее. Для этого следует представлять всю совокупность теоретических концепций и клинических практик. Каждая школа понимается как использующая всю эту совокуп¬ность, но выделяющая определенные элементы больше, чем другие. Преимуществом такого подхода является то, что он оставляет место для частичных совпадений между школами, допус¬кает существование огром-

ных различий и вариаций между индивидуальными участниками (многие из которых не принадлежат всецело какой-то одной школе) внутри каждой школы, а также обеспечивает относительно быстрое и легкое принятие «горячих» проблем аналитической психологии для новичков-профессионалов или любознательных студентов и практиков, кото¬рые не собираются становиться целиком «юнгианцами».
Я полагаю, что существует шесть основных понятий, которые, вместе взятые, определяют область постъюнгианской ана¬литической психологии. Первые три — теоретические:
1.Архетип.
2.Самость.
3.Развитие личности от детства до старости.
Следующие три — производные от клинической практики:
1.Анализ переноса и контрпереноса.
2.Символический опыт Самости при анализе.
3.Приверженность всевозможным образам в том виде, в каком они сами себя презентируют.
Полезным представляется сделать отступление, чтобы определить понятия «архетип» и «самость». Архетип, согласно Юнгу, это врожденный, наследуемый паттерн психологического представления, связанный с инстинктом. При активации архетипа, он проявляет себя в поведении и переживании (например, человек, который часто видит сон о «поглощающей матери» по всей вероятности имеет черты характера, относящиеся к такому архетипу). Теория архетипов прошла три стадии своего развития. В 1912 году Юнг написал о неких первичных образах, которые он обнаружил и в бессознательной жизни своих пациентов, и при самоанализе. Эти образы совпадали с основными темами различных культур, представленными всюду на протяжении истории человечества. Их основными качествами являются власть, глубина и автономность. Первичная образность обеспечила Юнгу эмпирическое содержание его теории коллективного бессознательного. Примерно в 1917 году он пишет о доминантных, ключевых точках психики, которые привлекают энергию и, таким образом, влияют на функционирование личности. Именно в 1919 году он впервые использовал термин «архетип», и сделал это, чтобы избежать утверждения, что он имеет содержание и не является не представимой, фундаментальной структурой, которая наследуется. Упор делался на архетип-сам-по-себе, совершенно отличный от архе-типических образов, тем,

мотивов и паттернов. Архетип — это психосоматическая связь инстинкта и образа. Юнг не рассматривал психологию и воображение в качестве коррелятов или отражений биологических побуждений. Его утверждение, что образы вызывают цель инстинктов, подразумевает, что они заслуживают такого места. Любые образы являются до определенной степени архетипическими.

В сочинениях Юнга слово «самость» (которое часто пишут с большой буквы) используется с 1916 года в нескольких различных значениях:

1. Целостность психического.
2. Тенденция психики функционировать как упорядоченный паттерн, приводящая к указаниям на цель и порядок.
3. Тенденция психики создавать образы и символы чего-то «запредельного»: эго — образы Бога или героических персонажей, играющих эту роль, открывающие нам потребность и возможность роста и развития.
4. Психологическое единство человеческого младенца при рождении. Это единство постепенно нарушается по мере того, как возрастает жизненный опыт, но служит как бы образцом для более позднего переживания целостности и интеграции. Иногда мать рассматривают в качестве «переносчика» детской самости. Это родственно процессу, который в психоанализе называется «отражением» («mirroring»).

Возвращаясь к этим трем школам, я хочу охарактеризовать их в отношении этих трех теоретических и практических позиций.

С точки зрения теории, я полагаю, что классической шко¬ле присущ следующий порядок приоритетных понятий: а) Самость; б) архетип; в) развитие личности.

С точки зрения практики, я полагаю, что классической шко¬ле присущ такой порядок приоритетных понятий: а) символи¬ческое переживание самости; б) приверженность образам; в) анализ переноса и контрпереноса — хотя я допускаю, что некоторые аналитики могут поменять местами последние два пункта.

Для школы развития порядок теоретических понятий мог бы быть следующим: а) развитие личности; б) Самость; в) архетип.

Порядок клинических понятий для данной школы может быть таким: а) анализ переноса и контрпереноса; б) символическое переживание самости; в) приверженность образам — хотя, воз¬можно, неко-

торые аналитики школы развития могут поменять местами последние два.
Для архетипической школы, с точки зрения теории, прио¬ритеты можно расставить так: а) архетип; б) Самость; в) развитие личности — однако архетипической школой не уделяется много внимания последним двум предметам.
В клиническом контексте архетипическая школа обнару¬живает следующий порядок понятий: а) приверженность образам; б) символическое переживание самости; в) анализ переноса и контрпереноса.
В мои намерения входило избежать упрощающей поляризации, подобной утверждению, что школа развития не интересуется приверженностью образам или что классическая школа не проявляет интереса к переносу и контрпереносу. То, что происходит при анализе, проводимом приверженцом одной школы, конечно, отличается от того, что происходит при ана¬лизе, проводимом представителем другой школы, но не до та¬кой степени, что можно утверждать о наличии двух разных видов деятельности или что можно противопоставить один другому.
Установленный мной порядок в этих шести группах происходит из детального изучения утверждений и статей, написанных постъюнгианцами с целью полемики и самоопределе¬ния. Такие полемические статьи выявляют более отчетливо то, что определяет несогласия внутри юнгианского и постъюнги-анского сообщества, и я уже где-то заметил, что это обычно для психоанализа и глубинной психологии. Литература полемична и состязательна и может показаться приводящей в отчаяние оппонента, чьи новые идеи агрессивно отвергаются.5 Довольно отчетливо эту тенденцию обнаруживает история психоанализа, в частности, новая, ревизионистская история, которая начинает появляться.
Вот несколько примеров полемики, на которую я ссылаюсь. Следующий отрывок взят из Джеральда Адлера, которого я склонен рассматривать как представителя классической школы:
Мы делаем основное ударение на символической трансформации. Я хотел бы процитировать то, что Юнг сказал в письме к П.В. Мартину (20/8/45): «...основной интерес моей работы имеет отношение к нуминозному ...но дело в том, что нуминозное — это
Следующий отрывок — из редакторского введения к вы¬шедшему в Лондоне сборнику публикаций последователей школы развития: Понимание переноса

является первым и основным предметом клинической практики... Затем, когда тревога по этому поводу начинает уменьшаться по мере приобретения клинического опыта и навыков, основным предметом становится контрперенос. Наконец... взаимодействие наиболее уместно определить как перенос-
контрперенос. (Фордхам и др., 1974, с. X)

Джеймс Хиллман, говорящий от имени архетипической школы, которого мы можем с полным правом назвать основателем этого направления, утверждает: Наиболее фундаментальный уровень реальности занимают образы фантазии. Эти образы являются изначальной активностью
сознания... Образы — это единственная реальность, которую мы постигаем непосредственно.(Хиллман, 1975, с. 174)

В той же работе Хиллман развивает идею «первичности образов». Возможно ли метафоризировать эти школы и, таким обра¬зом, обнаружить, что они сосуществуют в уме любого постъюнгианского аналитика? Мы могли бы использовать схожую методологию, в которой расстановка приоритетов возникает в процессе соревнования и заключения сделок. Более того, мы должны помнить, что в настоящее время существует более чем две тысячи юнгианских аналитиков в двадцати восьми странах мира, и еще, вероятно, около десяти тысяч психотерапевтов и консультантов, юнгианцев по ориентации или находящихся под сильным влиянием аналитической психологии. Явно дебаты продолжаются на протяжении примерно сорока лет, а неявно — вероятно, лет шестьдесят. Многие практики теперь смогут интериоризировать такие дебаты и почувствовать возможность функционировать как представители классической школы, школы развития или архетипической школы, в зависимости от потребностей конкретного пациента. Либо анали¬тик может рассматривать свою ориентацию как, например, преимущественно классическую, но с явным присутствием компонента школы развития, или любой иной комбинации.

Я надеюсь, что читатели также смогут принять данную модель в качестве отправной точки для рассмотрения многих проблем, поднимаемых в этом издании.

Я возвращаюсь к первому из двух вопросов, с которых на¬чал: есть ли место для Юнга в академической науке? Как я уже сказал, в университетах многих западных стран снова возни¬кает значительный

интерес к изучению Юнга. Главным основанием для этого является основанная на истории переоценка источников идей и практических методов Юнга, а так¬же его разрыва с Фрейдом. Начинают процветать литературная и художественная критика, испытывающие влияние аналити¬ческой психологии — хотя, следует сказать, они часто продол¬жают базироваться на чем-то механистическом и устаревшем в приложении юнгианской теории. Развиваются также антропологические, социальные и политические исследования, основанные не только на выводах Юнга, сколько на его интуиции относительно направлений изучения. Длительное время существует влияние Юнга на изучение религий.
В качестве академической дисциплины психоаналитические исследования имеют более развитую организационную структуру, нежели юнгианские исследования, которые, действительно, только начинают развиваться. Поэтому для аналитических психологов может стать вероятным — следует сделать акцент на «может стать» — поиск мостиков между теми огромными пропастями, которые грозят разделить клиницистов и различного рода теоретиков внутри психоанализа.
Если разделения — этого явно нездорового явления — удастся избежать в юнгианских исследованиях, то и академический, и клинический лагеря смогут лучше взаимодействовать друг с другом. Битва между конкурирующими группами за «присвоение» аналитической психологии не является ни желательной, ни необходимой. Каждая сторона может учиться у другой. На протяжении последних тридцати лет аналитическая психология сформировалась как здоровая, плюралистичная дисциплина. Пришло время для нее стать более осознанно междисциплинарной, а также активно утвердить собственное место в социокультурных дебатах на соответствующем уровне.

ПРИМЕЧАНИЯ

1.См. Самуэлс, 1993 для более полного обсуждения моих взглядов
на антисемитизм Юнга, его предполагаемое сотрудничество с на¬
цистами, а также на ответ юнгианского сообщества на подобные
предположения.
2.См. Введение к Самуэлс (ред.), 1989, с. 1 — 22 для более полного
рассмотрения идей Юнга о «телеологии» симптомов

и психотера¬
пии в целом.
3.См. Самуэлс, 1989, с. 175 — 193 для более полного рассмотрения
юнговой алхимической метафоры аналитического процесса.'
4.Изложение этой проблемы в «стандартной» истории см. Гей, 1988.
5.О моей теории о плюрализме в глубинной психологии см. Самуэлс,
1989.
6.Джеральд Адлер, неопубликованное публичное утверждение вре¬
мен наибольшего институционального раскола в юнгианском мире
Лондона.

БИБЛИОГРАФИЯ

Fordham, Michael, et al. (eds.) (1974). Technique in Jungian Analysis. London: Heinemann.
Freud, Sigmund (1910). «The Future Prospects of Psycho-analytic Thera¬py.» In The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 24 vols., ed. J. Strachey. London: The Hogarth Press, 1953 - 74, vol. II.
Gay, Peter (1988). Freud: A Life for Our Time. London: Dent.
Hillman, James (1975). Loose Ends. Dallas: Spring Publications.
Hudson, Liam (1983). Review of Storr (ed.), 1983. Sunday Times, London, 13 March 1983.
Jung, C. G. (1912). Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido, trans. Beatrice Hinkle. CW B. Ed. W. McGuire, 1984. 1918). «The Role of the Unconscious,» CW1Q. 1946). The Psychology of the Transference, CW16. lapianche, Jean (1989). New Foundations for Psychoanalysis, trans. David
Macey. Oxford: Blackwell.
P.oazen, Paul (1976). Freud and His Followers. London: Penguin. Samuels, Andrew (1985). Jung and the Post-J ungians* London and Boston:
Routledge & Kegan Paul. 1989). The Plural Psyche: Personality, Morality and the Father. London
and New York: Routledge.
1993). The Political Psyche. London and New York: Routledge. Si.iiuels, Andrew (ed.) (1989). Psychopathology: Contemporary Jungian
Perspectives. London: Karnac; New York: Guildford

Press, 1990. Samuels, Andrew, Shorter, Bani, and Plaut, Fred (1986). A Critical Dictionary of Jungian Analysis. London and Boston: Routledge & Kegan Paul. Anthony (ed.) (1983). Jung: Selected Writings. London: Fontana.

I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

КЛЭР ДУГЛАС. ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ.

Согласно многим, наиболее оригинальным, широко образованным и глубокомысленным из аналитических психологов (например, Ellenberger, 1970; Rychlak, 1984; Clarke, 1992), Юнг жил в эпоху, научное мышление и популярная культура которой образовали почву для прорастания аналитической психологии. Только в последнее время аналитическая психология стала предметом изучения в исторической перспективе, которая показала ключевое положение Юнга — основной фигуры в психологии и истории идей. Оценка Юнга Генри Элленбергером (Ellenberger, 1970) оставалась единственной многие годы среди растущего числа современных ученых. Кларк и Уланов (Clarke, 1992; Ulanov, 1992) определяют важнейшее место, которое занимали идеи Юнга в философском течении своего времени; Келли (Kelley, 1991) описывает Юнга как одного из четырех исследователей, сделавших основные вклады в современное знание о бессознательном; Моаканин, Азиз, Шпигельман и Кларк (Moacanin, 1986; Aziz, 1990; Spiegelman, 1985, 1987, 1991; Clarke, 1994) исследуют отношение Юнга к восточной психологической и религиозной мысли; а Хеллер, Мэй, Сегал и Шаре (Hoeller, 1989; May, 1991; Segal, 1992; Charet, 1993) прослеживают корни Юнга в гностике, алхимии и европейской мистике.

Юнг создал свои теории в определенную историческую эпоху, пропустив широкий спектр дисциплин через фильтр собственной психологии и синтезировав их. Эта глава кратко рассматривает развитие и образование Юнга, фокусируясь на том, что взял Юнг из философии и психиатрии Романтизма, глубинной психологии, алхимии, религии и мистики, и как это все повлияло на аналитическую психологию. Юнг считал, что все психологические теории отражают личностную историю своих создателей, говоря, что «наш способ смотреть на мир определяется тем,

кто мы такие» (CW 4, p.335). Сам Юнг вырос в немецкоговорящей части Швейцарии в последнюю четверть девятнадцатого века. Хотя в течение его жизни (1875 — 1961) почти весь мир был в разброде, разрываясь националистическими и мировыми войнами, Швейцария оставалась сильной, свободной, демократической и мирной федерацией, успешно справлявшейся с пестротой языков и этнических групп. Влияние родины Юнга на развитие его характера особенно часто освещалось через влияние его отца, ограниченного в чувствах протестанта (van der Post, 1975; Hannah, 1976; Wollf-Windegg, 1976). Швейцарское гражданство дало Юнгу чувство ежедневного распорядка и стабильности, но прагматический, индустриальный швейцарский характер контрастирует с другой стороной его характера и с романтической топографией Швейцарии (McPhee, 1984). Швейцария — географически пестрая страна с тремя широкими речными долинами, разделенными горами, которые возносятся до пяти тысяч метров над уровнем моря. Более четверти площади страны покрыто водой в виде ледников, рек, озер и бесчисленных водопадов; 70% оставшейся земли, на которой вырос Юнг, занято лесами и лесопосадками. Аналитическая психология, вместе с характером Юнга, объединяет, или, во всяком случае, образует конфедерацию, аналогичную соединению буржуазного швейцарского характера с его романтическим местообитанием. Рациональная и светлая часть (которую Юнг в своей биографии, опубликованной в 1965 году, называет личностью номер один1) аккуратно размечает аналитическую психологию и представляет ее психотерапевтический сценарий, основанный на эмпирическом опыте. Второй источник влияния напоминает природу Швейцарии своим интересом к вершинам и глубинам души (он напоминает юнговскую личность номер два). Эта вторая часть чувствует себя как дома в бессознательном, тайном и скрытом, которое проявляется в герметической науке и религии, в оккультизме, в фантазиях и снах.

Сочетание в себе этих двух аспектов помогло Юнгу исследовать бессознательное и создать провидческую психологию, оставаясь на научной основе. Аналитическая психология по-прежнему с трудом удерживает напряжение между этими противоположностями, порождая различные школы, учения или даже расколы, бросающиеся вначале в одну крайность, а затем в другую (Samuels, 1985).
Семья Юнга происходит из хорошо образованных и зажиточных горожан. Хотя отец Юнга был довольно бедным сельским священником, отец его отца, базельский врач, был известным поэтом, философом и ученым, а мать Юнга вышла из базельского рода известных теологов. Юнг получил широкое и основательное образование, так редко встречающееся сегодня. Это была целостная школа в протестантской теологической традиции, с классической греческой и латинской литературой, европейской историей и философией.
Университетские преподаватели Юнга почти религиозно верили в возможности позитивистской науки и методологии. Позитивизм, как наследник эпохи Просвещения, был философией, глубоко соответствующей швейцарскому характеру; он фокусировался на силе разума, экспериментальной науки и изучении общих законов и твердых фактов. Он давал истории линейный, прогрессивный и оптимистический характер, восходящий к классическим идеям Аристотеля в изложении Вильгельма Вундта, немецкого отца научного метода. Позитивизм широко проник в современную мысль, войдя в такие различные области, как дарвиновская теория эволюции, ее применение к человеческому поведению современными психологами, или марксистская политэкономия (Boring, 1950).
Позитивизм дал Юнгу бесценные навыки в эмпирической науке и уважение к ней. Медико-психиатрическое образование Юнга ясно проявляется в его эмпирических исследованиях, тщательных клинических наблюдениях и историях случаев, его диагностических умениях, в формулировании проек-

тивных тестов. Эта жесткая научная установка, хотя и имела ключевое значение, была не настолько определяющей для Юнга и для большинства его учеников, как романтическая философия, которая, как контрастная линза, отражала географию Швейцарии и давала драматичный, многоуровневый взгляд на мир. Романтизм, вместо того, чтобы заниматься объективным и конкретным, повернулся к иррациональному, к внутренней, индивидуальной реальности, к исследованию неизвестного и таинственного: мифов, древних царств, экзотических стран и народов, герметических религий, измененных состояний сознания (Ellenberger, 1970; Gay, 1986). Романтическая философия оставила линию ради круга, начав исследовать объект с разных граней и перспектив. Романтизм предпочел платонические идеалы аристотелевым классификациям и сфокусировался на неизменных, стоящих за рациональным миром, идеальных формах, а не на накоплении фактов.

Исторически можно проследить Романтизм от досократовских философов Пифагора, Парменида и Гераклита, через Платона, к Романтизму начала XIX века и его возрождению к концу этого века. Платон предполагал существование неких изначальных прообразов (которые Юнг позже назвал архетипами) и то, что люди — лишь бледные их тени. Среди этих прообразов было изначальное, полное, двуполое человеческое существо. В дни молодости Юнга идеал этой изначальной целостности отдавался в романтической вере в единство всей природы. В то же самое время романтики остро чувствовали собственную отделенность от природы и тосковали по идеалу. Поэтому в Романтизме получили выражение трансцендентальная горечь по утраченному Эдему, по бессознательному, по глубине, эмоциям и простоте, которая, в свою очередь, вела к изучению мира внешней природы и внутренней души.

С подъемом Романтизма мужчины стали исследовать не только неизвестные континенты и самих себя, но изучать и переоценивать то, что они считали своей

противоположностью, — женщин: тех, кого они наделяли бессознательным, иррациональным, глубиной и эмоциями, запретными для рационального мужчины. Рекламируя позитивистскую науку, многие, тем не менее, вместо нее культивировали теории, основанные на сексуальном Романтизме. В воображении ученых и писателей женщины были таинственными завораживающими «Другими», чью хрупкость и романтическую ранимость мужчины не могли себе позволить. В то же время, они полагали, что женщины обладают мистическими психическими силами, которые часто редуцировались до эротических и деструктивных.

Реальное возрастание возможностей женщин и их требования эмансипации во второй половине XIX века еще больше усилили амбивалентность и тревожность мужчин. В Европе и США женщины начали непрекращающуюся борьбу за образование и независимость (в Швейцарских университетах до 90-х годов прошлого века женщин не было). В качестве студента-медика и философа Юнг подвергся влиянию этого потока романтического воображения и его иллюзий в отношении женщины. Как и его собратья-романтики, Юнг был глубоко увлечен женственным, но при этом его отношение к этому оставалось амбивалентным. Он признавал собственную женскую часть, изучал ее и окружающих женщин через затуманенные стекла Романтизма и, соответственно, формулировал свои теории (Ehrenreich and English, 1979; Gillbert and Gubar, 1980; Gay, 1984, 1986; Douglas, 1990, 1993).

Романтическая наука развила интерес в отношении человеческой психопатологии и паранормальных явлений. Она привела к развитию многих дотоле неизвестных областей и помогла породить новые профессии, такие как археология, антропология и лингвистика, а также межкультуральные исследования мифов, сказок и эпосов. То же романтическое изумление и амбивалентность, что и в отношении женщин, влекла белых мужчин-протестантов к иным ра-

сам и культурам. Это было естественно для того времени и той культуры, в которой возникла аналитическая психология, но сейчас эта ситуация существенно изменяется.

Юнг думал о карьере археолога, египтолога, зоолога, но выбрал медицину в качестве лучшего способа поддержки своей только что овдовевшей матери и юной сестры (Bennet, 1962). Его чтение психопатологии Крафта-Эбинга с интригующими описаниями случаев определило его специализацию в психиатрии (Jung, 1965). Психиатрия дала площадку для синтеза его различных интересов. Позитивизм и Романтизм слились в образовании и миросозерцании Юнга таким образом, что он смог использовать самые развитые методы мышления и научной точности для установления реальности иррационального. Ученые его времени разрешали себе исследовать иррациональное вовне себя, будучи в полной уверенности в собственной рациональности и научной объективности. Именно романтический гений Юнга, его Личность номер два позволила ему понять, что люди, включая его самого, могут быть одновременно «западными, современными, земными, цивилизованными и нормальными, но также и примитивными, архаичными, мифическими и сумасшедшими» (Roscher and Hillman, 1972).

В то время, когда Юнг формулировал свои теории, позитивистская методология присоединилась к романтическому поиску новых миров, породив поразительный расцвет немецкой науки и искусства, который сравнивали с золотым веком греческой философии (Dry, 1961). Германия стала центром возникновения новых идей: шли поиски истоков человечества археологией и антропологией, параллельно шел сбор и реин-терпретация немецкого эпоса и сказов такими людьми, как Вагнер и братья Гримм. К концу XIX века мифопоэтические, эротические и драматические элементы Романтизма стали темами для популярной литературы и продвинули дальше романтическую завороженность иррациональным и изменен-

ными состояниями сознания. Романтизмом были вдохновлены книги Гюго, Бальзака, Диккенса, По, Достоевского, Мопассана, Ницше, Уайльда, Стивенсона, Пруста. Будучи швейцарским студентом, Юнг говорил и читал на немецком, французском и английском, так что он имел доступ ко всем этим писателям, так же как и к популярной литературе своей страны.

Конец XIX и начало XX века стали эпохой непревзойденного творчества. Энтузиазм Юнга подпитывался ферментами брожения в науке и философии, которые он изучал, в психологических текстах и романах, которые он читал, в разговорах с друзьями. Юнговскую эрудицию можно оценить по ее важной роли в создании аналитической психологии. Пожалуй, его виртуозность первопроходца лучше всего видна в серии семинаров, которые он провел в 1925 — 1939 годах, где он посвящал аудиторию в новый мир души, открываемый им, в найденные психологические сокровища, в поразительные межкультуральные параллели, присутствующие повсюду (Douglas, forthcoming). В этих семинарах, как и во всех 18 томах собрания сочинений, Юнг играет с идеями с романтическим размахом. Сила Юнга и его невероятная креативность — неотъемлемая часть аналитической психологии, требующей равно живой и творческой реакции. Юнг никогда не хотел, чтобы аналитическая психология стала набором догм. Он хотел, чтобы его идеи были понятны и отражали эпоху, в которой он жил: «то, что происходит в определенный момент, неизбежно имеет качества, особые для этого момента» (CWn, p. 592). Значительная часть его утонченности потеряна для современного не столь широко образованного читателя, но это было важной частью его характера и духа того времени. Как истинный исследователь, Юнг осознавал пределы своих знаний; он писал, что, как любой первопроходец, находится в невыгодном положении: «Идешь по неизвестным областям, спотыкаясь; уводят прочь аналогии, и ты навсегда теряешь нить

Ариадны; переполняют новые впечатления и новые возможности; а худший недостаток, — что только в конце узнаешь, что же нужно было знать в начале». (CW18, p. 521)

Прослеживать источники аналитической психологии — трудное дело, так как требует знания философии, психологии, истории, искусства и религии. Ниже приводится краткий синопсис идей тех романтических философов, которые играли важные роли в формировании юнговских теорий [Ellenberger, 1970; Ulanov, 1992; Clarke, 1992 содержат более глубокие исследования источников).

Теории Канта, Шиллера, Гегеля и Ницше были особо значимы в формировании юнговской теоретической модели через диалектику и игру противоположностей. Юнг считал, что жизнь самоорганизуется во взаимодействии фундаментальных противоположностей, так как «жизнь, будучи энергетическим процессом, нуждается в противоположностях, поскольку без противоположностей нет энергии» (CWn, p. 197). Он также видел, что каждая крайность содержит зародыш своей противоположности или находится с ней в близком родстве. Для Юнга пары противоположностей — гегелевский тезис и антитезис — являются полноценными точками зрения, как и синтез, к которому они оба ведут.

Достаточно много обсуждалось, чем Юнг обязан Иммануилу Канту (1724 — 1804) и Георгу Вильгельму Гегелю (1770 — 1831). Юнг считал себя последователем Канта и писал, что «самые мои большие путешествия в области мысли — это изучение Канта и Шопенгауэра» (CW lg, p. 213). Удивительно, но он отрицал влияние на себя Гегеля. Тем не менее, Юнг широко использовал гегелевскую диалектику и часто писал об истории и о психическом развитии, которые происходят во взаимодействии противоположностей, где тезис встречает антитезис и порождает синтез, новое третье. Гегелевская концепция о новом третьем проявилась в юнговской формулировке о роли «трансцендентальной функции» в индивидуации.2

Юнг также родственен Гегелю в их общей вере, что божественное находится внутри человека, а также в убежденности реальности зла.

Юнг часто говорил о Канте как о своем предшественнике. Помимо интереса Канта к парапсихологии, которая поддерживала собственный интерес Юнга, он считал себя в долгу перед Кантом за развитие значительной части идей, на которых была построена его теория архетипов. Кант, как неоплатоник, считал, что наше восприятие мира подчиняется платоновским идеальным формам. Кант писал, что реальность существует только через наше восприятие, которое структурирует вещи согласно базовым формам. Таким образом, путь к любому объективному знанию лежит через кантовские категории (Jarrett, 1981). С другой стороны, Юнг и Кант равно противоположны в своем движении: кантовские вещи-в-себе, внутренние категории начинаются с сенсорных данных, которые дальше структурируются человеческим разумом, из чего Кант заключает, что ничто в разуме не является реальным; Юнг же, наоборот, начинает с архетипов и воображения и действительно верит в их объективность, как и в реальность души (de Voogt, 1977 and 1984). Для разрешения этого противоречия можно представить Юнга как неокантианца, поскольку он расширяет кантовскую мысль, добавляя к ней чувство реальности истории и культуры (Clarke, 1992). Архетипы, к примеру, — это идеальные формы, которые никогда не могут быть познаны в своей целостности, но только могут быть одеты так, что становятся видимыми и современными. Юнг считал, что «вечная истина нуждается в человеческом языке, который меняется вместе с духом времени... только в новой форме она может быть понята по-новому» (CW)6, p. 196).

У Юнга гораздо больше общего с Иоганном фон Гете (1749 — 1832), чем с Кантом: у него было сильное родство с идеями Гете, которого он считал своим предшественником (и даже возможным предком). Кроме общего с Юнгом поляризованного взгляда на

мир, Гете исследовал вопрос о зле через образы и символы. Как и Юнга, его интересовала возможность человеческой метаморфозы и отношение мужского начала к женскому. Юнг часто ссылался на «Фауста», где Гете изобразил борьбу Фауста со злом и его усилия по поддержанию внутри себя напряжения противоположностей.

Идеи Юнга о коллективном бессознательном, архетипах и особенно о сизигии анимы-анимуса частично отталкивались от беспокойной философии Ф. В. фон Шеллинга (1775 — 1854), его концепции мировой души, объединяющей дух и природу, и его идеи полярных мужских и женских качеств вместе с изначальной бисексуальностью человека. Фон Шеллинг, как и другие философы-романтики, подчеркивал динамику игры противоположностей в эволюции сознания.

Юнг воздавал должное многим из этих философов, но особо важными своими предшественниками считал Карла Густава Каруса (1789 — 1869) и Артура Шопенгауэра (1788 -- 1860) (Jung, 1965). Карус описывал творческие, автономные и лечебные свойства бессознательного. Он представлял жизнь души как динамичный процесс, в котором сознание и бессознательное взаимно компенсируют друг друга и где сны играют восстановительную роль в психическом эквилибриуме. Карус также описал тройственную модель бессознательного — полный абсолют, частичный абсолют и относительное, — предугадав юнговские концепции об архетипическом, коллективном и личностном бессознательном. Шопенгауэр был героем Юнга-студента; его пессимистический angst*(страх) пульсировал внутри юнговского Романтизма (Jung, 1965). Этот романтический angst заставил их обоих сфокусироваться на иррациональном в человеческой психологии, а также на том, как действует воля, вытеснение и инстинкты, несущие в цивилизованный мир по-прежнему варварскую энергию. Шопенгауэр отверг декартовский дуализм во имя целостного романтического видения мира, хотя

он описал эту целостность как переживаемую через одну из двух противоположностей: слепой «воли» или «идеи». Шопенгауэр, вслед за Кантом, верил в абсолютную реальность зла. Он подчеркивал важность воображения, снов и бессознательного в целом. Шопенгауэр синтезировал и уточнил неоплатонический взгляд романтической философии на базовые изначальные прообразы, что, в свою очередь, вдохновило юнговскую теорию архетипов. Идея Шопенгауэра о четырех функциях, с противопоставлением мышления и чувства, оказала явное влияние на юнговскую теорию типологии (их общий предшественник Фридрих Шиллер (1759 — 1805) со своей типологией поэтов и поэзии также внес вклад в юнговскую работу). Они оба — и Шопенгауэр, и Юнг — глубоко занимались этическими и моральными проблемами; оба изучали восточную философию; оба верили в возможность и необходимость индивидуации.

Земляк Юнга Якоб Бахофен (1815 — 1887) был известным ученым и историком, занимавшимся мифами и значением символов, подчеркивая их огромное религиозное и философское значение. В своей фундаментальной работе «Das Mutterrecht» («Закон Матерей») Бахофен утверждал, что человеческая история проистекает из недифференцированного и полиморфного гетерического (hetaeric) периода, через древний матриархат и следующее за ним время дестабилизации, к патриархату и вытеснению памяти о прежних эпохах. Юнг также горячо интересовался символами матриархата и считал матриархат как минимум этапом в развитии сознания. В своем предисловии к «Происхождению и истории сознания» Эрика Нойманна, который во многом следовал за Бахофеном, Юнг писал, что эта работа помещает аналитическую психологию на твердую эволюционную основу (CW lg, pp. 521 — 522). Юнговские идеи о женственном, особенно в последних работах по алхимии, часто отражают романтический идеализм Бахофена и Нойманна. Каждый из них всю жизнь зани-

мался древней историей и вопросами женского начала; каждый чувствовал, что в основе различных культур и обществ лежат определенные постоянно повторяющиеся изначальные паттерны.
Фридрих Ницше (1844 — 1900) принял идею Бахофена о первичности матриархата, но переопределил сущность матриархата и патриархата в дуализм дионисийского и аполлонического. Юнг использовал труды и Бахофена, и Ницше, чтобы создать свое собственное понимание истории и прояснить свою теорию архетипов. Ницше ясно понимал трагическую двусмысленность жизни и одновременное присутствие и хорошего, и плохого в любом человеческом взаимодействии. Эти представления, в свою очередь, значительно повлияли на идеи Юнга о происхождении и эволюции цивилизации. Они оба смотрели в будущее, веря, что индивидуальная мораль начинает переходить на новую ступень, где нет противопоставления добра и зла. Юнг черпал вдохновение в словах Ницше о важности снов, фантазии, творчества в здоровом развитии. На аналитическую психологию также оказало влияние то, как Ницше описывал душевную работу по сублимации и подавлению; его яркие описания силы инстинктов секса и саморазрушения; его смелые исследования темных сторон человеческой души, особенно негативизма и отрицания. Кроме того, на Юнга производило впечатление глубокое понимание Ницше иррациональных теневых сил, скрывающихся под покровом цивилизации, и его готовность сражаться с ними; эти силы Ницше описывал как дионисийские, а Юнг — как часть индивидуальной и коллективной тени (Jung, 1934-39; Frey-Rohn, 1974). Сделанные Ницше описания тени, персоны, сверхчеловека и мудрого старца были приняты Юнгом как конкретные архетипические образы.
Помимо романтической философии, второй источник мощного влияния на аналитическую психологию — романтическая психиатрия, изучавшаяся Юнгом. Среди наиболее значимых для Юнга идей были: роль вины и греха в душевных расстройствах, а также ле-

чение, основанное на конкретном индивидууме, а не на теории, в описании Д. Хайнрота (J.C.A. Heinroth, 1773 — 1843); представление Д. Гуслэйна (J.Guislain, 1793 — 1856), что тревожность образует корни болезней; убеждение К. Иделера (K.Ideler, 1795 — 1860) и Генриха Нойманна (Heinrich Neumann, 1814 — 1884), что неудовлетворенные сексуальные импульсы порождают психопатологию. Но для аналитического психолога важнее все же не приписать себя в лагерь неоплатоников или романтиков, а найти свое место в длинном ряду духовных целителей, дело которых — влияние одной души на другую (перенос — контрперенос). Этот ряд можно проследить (например, Ellenberger, 1970 and Kelly, 1991) от древних (и современных) шаманов к экзорцизму священников, через теорию животного магнетизма Антона Месмера (1734 — 1815), через использование некой магнетической субстанции, связующей целителя с исцеляемым, к использованию гипноза в терапии в начале XIX века. В XIX столетии этот ряд продолжили Огюст Лебо (Auguste Liebeault, 1823 — 1904) и Ипполит Бернгейм (Hippolyte Bernheim, 1840 — 1919), использовавшие гипнотическое внушение и построение несущих заботу взаимоотношений между доктором и пациентом. Лебо и Бернгейм были основоположниками группы психиатров, которые стали известны как французская школа Нанси, и чьи последователи разнесли гипноз по Германии, Австрии, России, Англии и США. Знаменитые гипнотические демонстрации, которые проводил Жан-Мартин Шарко (1835 — 1893) в Сальпетриери в Париже с женщинами, у которых диагностировали истерию, продолжал эту цепочку; эти демонстрации также показали, как легко гипноз может сойти с рельсов науки благодаря манипуляциям, предубежденности экспериментатора и тяги к хорошо поставленному спектаклю (Ellenberger, 1970). Фрейд, будучи студентом, один семестр обучался у Шарко; Юнг, в свою очередь, проучился в течение семестра у Пьера Жане (1853 — 1947). Жане, конеч-

но, не был романтиком, но повлиял на Юнга своими классификациями основных форм душевных расстройств, своим вниманием к двойственным личностям, навязчивым идеям и потребностям невротических пациентов «тонуть» в своем подсознании. Жане также можно назвать отцом катарсического метода в излечении неврозов; он первый определил феномены диссоциации и комплексов (Ellenberger, 1970; Kelly, 1991). Пример Жане помог уже тогда достаточно сильному чувству преданности делу у Юнга, а также пониманию важности взаимоотношений между доктором и пациентом. Жане повлиял на Юнга как клиницист и глубокий психолог значительно сильнее, чем Фрейд (чье влияние на Юнга будет обсуждаться в следующей главе).

Значительная часть того, что читал Юнг во время своей медицинской подготовки, касалась различных форм множественных личностей, трансовых состояний, истерии и гипноза, — все это демонстрировало влияние одной души на другую в понимании романтической психиатрии. Юнг принес этот интерес в свою работу и свои лекции, а также в диссертацию, написанную о кузине-медиуме (Douglas, 1990).

Вскоре после защиты диссертации Юнг начал работать в Цюрихской психиатрической клинике Бургхельцли, которая в то время была известным центром по изучению душевных расстройств. Ее возглавлял Огюст Форель (Auguste Forel, 1848 — 1931), который обучался гипнозу у Бернгейма; Форель обучал этому Йогана Блойлера (Eugen Bleuler, 1857 — 1939), который возглавил клинику, когда Юнг стал работать там заведующим отделением. Юнг жил в Бургхельцли с 1902 по 1909 год, ежедневно тесно общаясь с душевнобольными пациентами. Блойлер и Юнг оба читали работы Фрейда, и именно тогда исследования Юнга заинтересовали Фрейда, и начался период плодотворного сотрудничества, который длился с 1907 по 1913 год.

На книгу Юнга, которая привела к разрыву с Фрейдом, «Психология Бессознательного», позже переде-

ланную в «Символы Трансформации», повлияло изучение Жустины Кернер (Justinus Kerner, 1786 — 1862) — психотической пациентки с необычайными мифопоэтическими способностями. Более прямое влияние оказал Теодор Флурно (Theodore Flournoy, 1854 — 1920), который изучал медиумов Женевы, особенно описания женщины, которой он дал псевдоним Хелен Смит; Флурно описал ее трансовые путешествия в книге «Из Индии на планету Марс» (1900). Юнг внимательно изучил еще одну воображаемую сагу, записки, посланные к Флурно некой мисс Франк Миллер; это стало предисловием к его теориям архетипов, комплексов и бессознательного. Хотя Юнг в своей автобиографии признает влияние на себя Флурно, сейчас это влияние пересматривается (например, Кегг, 1993; Shamdasani, work in progress).

Итак, романтическое любопытство к одержимости, множественным личностям, мудрецам, медиумам усиливало внимание аналитической психологии к мифопоэтическому воображению и способам исцеления, задействующим коллективное бессознательное. Что бы ни использовали эти целители — заклятия, психотропные препараты, молитвы, магнетизм, пещеры, деревья или столы, — они все действовали в измененных состояниях сознания, которые соединяли одну душу с другой, и использовали разные пути, по которым целитель и пациент входили в этот огромный, всеприсутствующий и таинственный коллективный мир.

В то время, когда Юнг был студентом, оккультизм и парапсихологические феномены были вполне достойным и привычным объектом для научного изучения. Вообще, многие оригинальные работы по глубинной психологии имели у своих истоков исследования в парапсихологии (Roazen, 1984). В этом также эхом отдавался интерес и опыты его матери с паранормальными явлениями. Юнг писал о собственных связях с этим миром в своей автобиографии (1965); постмодернистская наука сейчас опять воз-

вращается к подобным исследованиям (E.Taylor, 1980, 1985, 1991). Через родственников по матери Юнг вошел в группу базельцев, устраивавших спиритические сеансы. В бытность студентом, Юнг много читал о паранормальном и оккультном. В своей автобиографии Юнг рассказывал о психических феноменах, которые он пережил в детстве, а также о слышанных им народных историях о духах. После того, как он нашел книгу по спиритизму на первом курсе, он перечитал все, что смог найти, по оккультизму (Jung, 1965, р.99). В своей автобиографии он упоминает книги о паранормальных явлениях немецких романтиков, а также делает ссылки на подобные места у Кернера, Сведенборга, Канта, Шопенгауэра. В неопубликованной рукописи (которая сейчас находится в архивах библиотеки Countway в Бостоне) Юнг пишет более подробно о том, что он взял у Флурно и Вильяма Джеймса.
Юнг принес этот интерес к психическим феноменам в свою работу и свои лекции, а также в диссертацию (Ellenberger, 1970; Hillman, 1976; Charet, 1993). Через диссертацию Юнга, его описания случаев, семинары и статьи о синхронизации 1см. CW g, pp. 417 — 531), паранормальное вошло в аналитическую психологию как возможная форма подхода к коллективному и индивидуальному бессознательному. Тем не менее, в эпоху доминирования позитивистской науки эта открытость к большим возможностям мира сделала аналитическую психологию проблематичной и привела к тому, что Юнга часто отвергали как ненаучного и мистического мыслителя. Интерес и наблюдения Юнга в парапсихологии добавляют в аналитическую психологию богатую, но скользкую область, которая требует внимания, отвечающего увеличенным требованиям к сегодняшним научным знаниям.
Мать Юнга дала ему понятие не только об оккультизме, но и о восточных религиях. В своей автобиографии Юнг вспоминает, как в раннем детстве мама читала ему истории о восточных религиях из богато иллюстрированной детской книги Orbis Pictus и как

его привлекли иллюстрации Брамы, Шивы и Вишну (1965, p. 16). Романтические философы, которых Юнг изучал в университете, поддерживали этот интерес, так как их влекло все экзотическое и азиатское. Юнг вначале смотрел на Восток глазами этих философов, особенно Шопенгауэра; только позже, когда углубилось его знание первоисточников, его взгляды стали более точными и психологичными (Coward, 1985; May, 1991; Clarke, 1994).

Во взрослом состоянии у Юнга было три проводника и компаньона в изучении восточных философий и религий. Первой была Тони Вульф; ее отец был синологом и передал ей свой интерес и знания о Востоке. Она помогала Юнгу проводить библиотечную и исследовательскую работу до тех пор, пока сама не стала аналитиком. В сложный период после разрыва с Фрейдом Вульф помогала Юнгу сохранить равновесие, во многом делая это с помощью восточных философий. Юнг испытал облегчение, обнаружив, что его мятущиеся внутренние образы и попытки овладеть ими с помощью рисования и активного воображения очень похожи на некоторые религиозные образы и медитативные техники восточной философии. Следующая книга Юнга — «Психологические типы» (CW 6, 1921) — показывает хорошее знание первичных и вторичных текстов индийцев и даосов и включает в себя их понимание игры противоположностей. Вторым влиятельным в этом отношении лицом для Юнга стал Герман Кейзерлинг, который основал Школу Мудрости в Дармштадте, где Юнг читал лекции в 1927 году. С этого времени до смерти Кейзерлинга в 1946 году они поддерживали активную переписку, а также встречались, чтобы поговорить о религии и Востоке. Главное направление мыслей Кейзерлинга заключалось в необходимости диалога между последователями западной и восточной мысли и в духовном возрождении, которое может произойти от синтеза этих двух систем. Третьим «восточным» человеком для Юнга был Ричард Вильгельм, немецкий ученый, работавший в Китае, который перевел

такую китайскую классику, как «И-Цзин» и «Секрет золотого цветка». Юнг писал предисловия для обеих книг. В этих комментариях содержатся некоторые из самых точных наблюдений Юнга о связи аналитической психологии и восточной герметической традиции (Spiegelman, 1985 and 1987; Kerr, 1993; Clarke, 1994).

В своих поздних трудах Юнг указывал на многие моменты, где восточная философия смыкалась с аналитической психологией и питала ее. Он изучал различные индийские системы йоги, особенно Ведантайогу, буддизм японских мастеров Дзэн, китайских даосов, тибетскую тантру. Коротко говоря, он обнаружил, что восточная философия, как и аналитическая психология, ценила бессознательное и глубоко его изучала; подчеркивала важность внутренней жизни больше, чем внешней; она ценила полноту и завершенность больше, чем перфекционизм; ее концепция психологической интеграции укрепила и дополнила идею Юнга об индивидуации. Совместным был поиск равновесия и гармонии, объединяющих противоположности, во многом близкие пути самодисциплины и самосознания, возвращение назад своих проекций; йога, медитация и интроспекция похожи в этом на глубинный аналитический процесс (Faber and Saayaman, 1984; Moacanin, 1986; Spiegelman, 1988; Clarke, 1994). Юнг использовал свое знание восточной философии, чтобы поместить аналитическую психологию в похожий контекст.

Аналитическая психология стремится к близким целям, хотя и западным, но похожим путем. В 1929 году Юнг писал:

«Я ничего не знал о китайской философии, и только позже мой профессиональный опыт показал мне, что в своем методе я бессознательно следовал тайному пути, который столетиями изучали лучшие умы Востока... его содержание образует живую параллель к тому, что происходит с моими пациентами в их психическом развитии». (CW13, p. 11)

Хотя Юнг знал об алхимии с 1914 года, когда Гер-

берт Сильберер использовал теорию Фрейда для анализа алхимии XVII века, только после работы над комментариями к «Секрету золотого цветка» (1929), китайского алхимического текста, Юнг принялся изучать европейскую средневековую алхимию; он начал собирать редкие тексты по ней и собрал значительную коллекцию. В своей автобиографии Юнг пишет, что алхимия была предком его психологии: «Я очень скоро увидел, что аналитическая психология самым удивительным образом совпадает с алхимией. Опыты алхимии в определенном смысле были моими опытами, их мир был моим миром. Это было, конечно, фантастическим открытием: я наткнулся на истинного предшественника моей психологии бессознательного. Возможность сравнения с алхимией, непрерывная интеллектуальная цепочка от гностицизма дали воздух моей психологии. Когда я прочел эти старые тексты, все стало на свои места: образы фантазий, эмпирический материал, который я собирал в своей практике, и выводы, которые я делал из него. Я начал понимать, что означают эти психические содержания, если увидеть их в исторической перспективе».(1965, р.205)

К концу жизни эти алхимические тексты и тексты ранних гностиков интересовали Юнга все больше; они заняли место когда-то вдохновлявшей его романтической философии. Юнг полагал, что алхимия и аналитическая психология принадлежат к одной ветви научных изысканий, которая со времен античности занималась бессознательными процессами. Юнг использовал символические формулы алхимии для описания и уточнения своих теорий проецирования и индивидуации. Алхимики работали в парах и в процессе работы с материалом трансформировали его и себя, что очень похоже на то, что происходит в анализе. Целью алхимии было рождение новой и совершенной формы из старой, и эту форму Юнг считал близкой к своему пониманию Самости (Rollins, 1983; Douglas, 1990).

Юнг считал, что алхимия была связующим мостом

между современной психологией и мистическими традициями христиан и евреев, которые вели назад к гностицизму (1965, p.201). Он изучал системы верований гностиков и твердо помещал аналитическую психологию внутрь их «герметической» традиции. Гностики высоко ценили внутреннюю жизнь и верили в непосредственное переживание внутренней истины и благости, считая необходимым индивидуальную ответственность и индивидуальные изменения. Гностическая теория стояла на дуализме, наиболее четко выражавшемся в убежденности равной реальности, силе и борьбе противоположностей, будь это женское и мужское, добро и зло, сознательное и бессознательное: обе противоположности переутверждаются в борьбе друг с другом. Таким образом, по мнению Юнга, дуализм предоставляет путь для восстановления платоновской целостности. Гностики учили, что противоположности могут быть объединены через процесс разделения и интеграции на более высоком уровне. Юнг использовал гностические мифы и термины, чтобы развить свои идеи о сознательной и бессознательной душе (Dry, 1961; Hoeller, 1989; Clarke, 1992).

Многое в аналитической психологии покоится на твердой основе эмпирической науки. Но исторически Юнг расположил свою психологию не только в аристотелевской традиции рациональной науки, которая доминировала в научном мире XX века, но также внутри более живой и революционной традиции. Это богатая и проблематичная историческая цепочка, которая соединяет шаманство, религию и мистику с современным знанием о психике. Эта традиция всегда высоко ценила воображение и видела живую связь между всеми существами. Эта традиция личной ответственности и действий, но ради коллективного. Она определяет место аналитической психологии в создании постмодернистской науки разума, тела и души.

«В конечном счете, главное — это жизнь отдельного человека. Только это творит историю, только здесь

происходят грандиозные перемены, и все будущее, вся история мира в конечном итоге движется как гигантская сумма этих скрытых в индивидуумах источников. В своей самой личной и самой субъективной жизни мы не просто пассивные свидетели своего времени и его жертвы, но также его творцы. Мы создаем собственную эпоху».
(Jung, CW10, p. 149)

ПРИМЕЧАНИЯ

1.Erinnerungen, Traume, Gedanken — это немецкое название воспоминаний Юнга под редакцией Анилы Яффе (1962, пер. как Воспоминания, сновидения, размышления, 1963/1965). Это первое обращение Юнга к автобиографии, отредактировано вначале им самим и в последующем Яффе.

2.В психотерапевтической практике Юнг заметил, что проблемы часто проистекают из неспособности принять во внимание конфликтные позиции. «Трансцендентная функция» — это термин, который он использовал для описания «фактора», ответственного за (иногда неожиданное) изменение в личной установке, в результате чего противоположности могут быть удержаны в равновесии и позволят человеку увидеть вещи новым и более интегрированным способом. Индивидуация относится к процессу, посредством которого человек становится всем тем, чем его личность осознанно способна быть.

ДУГЛАС ДЭВИС. ФРЕЙД, ЮНГ И ПСИХОАНАЛИЗ.

Плохо воздает учителю тот, кто остается только учеником.
Почему бы вам не оборвать мои лавры?
Вы уважаете меня; но что, если однажды ваше уважение рухнет?
Осторожно, чтобы падающая статуя не раздавила вас насмерть!
Вы еще не искали себя, когда нашли меня.

Так делают все верующие.
Теперь я велю вам потерять меня и найти себя,
и только когда вы отвергнете меня, я вернусь к вам.

(Ф. Ницше «Так говорил Заратустра», цитировано в письме Юнга к Фрейду,1912)

Фрейдовский психоанализ, соответствующие клинические методы, стратегии интерпретаций и теория развития были подробно описаны в десятках публикаций Зигмунда Фрейда на протяжении 45 лет. Структура монументального наследия Фрейда (23 тома) стала темой тысяч критических статей, и сам Фрейд по-прежнему остается одним из самых популярных героев для биографов. Однако, несмотря на такое количество написанного, эффективность терапевтических методов Фрейда и адекватность его теорий остаются темами для оживленных споров.

Эта глава рассматривает состояние теории Фрейда во время его сотрудничества с Юнгом и взаимное влияние двух мыслителей после разрыва. Семь лет ученичества у Фрейда стали для Юнга поворотным временем в его развитии и превращении в самостоятельного мыслителя мирового значения (Jung, 1963). Юнг начал интересоваться идеями Фрейда в 1906 году, будучи 31-летним многообещающим психиатром, наделенным талантом психолога-исследователя и занимающим престижную должность в одном из ведущих европейских центров лечения психозов (Кегг, 1963). Ко времени разрыва с Фрейдом Юнг приобрел международную известность за свой вклад в клиническую психоло- гию и лидерство в психоаналитическом движении. Он также уже был автором «Трансформаций и символов либидо», той книги, которая определила его независимость от этого движения.

В некотором смысле Юнг так никогда и не переступил через столь ценную для себя дружбу с Фрейдом. Его последующие работы можно частично понять как продолжающийся, хотя и остающийся без ответа, спор с Фрейдом. Узлы напряженности во взаимоотношениях Юнга с Фрейдом задним числом кажутся

исходящими от Юнга; драма их близости и неизбежной взаимной антипатии приняла характер новой вариации мифа об Эдипе, конкуренции отца с сыном. Фрейд, в свою очередь, ценил Юнга как никого другого из участников психоаналитического движения, быстро выделил его как своего наследника и глубоко открылся ему за несколько лет горячей дружбы. Кажется, Фрейд в определенной мере предвидел зоны напряжения, которые разорвали их дружбу и профессиональное сотрудничество. Эти напряжения касались роли сексуальности в личностном развитии и этиологии неврозов — тема, в отношении которой Юнг был осторожен с самого начала, а Фрейд становился все более догматичен.

История Юнга и Фрейда имеет огромное значение в понимании Фрейда и психоанализа. Теория эротических и агрессивных импульсов, продемонстрированная в их отношениях, по-моему, является ключом для понимания важности каждого из них для другого.

В 1907 году, когда эти взаимоотношения начались, Фрейду был 51 год, Юнгу — 31. Несмотря на разницу в возрасте, каждый из них переживал поворотный момент в жизни. Юнга гнали вперед его сильнейшие амбиции, его гений был на пороге начала самовыражения. Фрейд был в процессе консолидации накопленных за десятилетие инсайтов, и он очень хотел развития международного психоаналитического движения, не занимаясь активным руководством. Эти взаимоотношения позволяли Фрейду высвободить психоанализ из полной ссор атмосферы венских коллег, укрепить его международной репутацией клиники Бургхельцли (через Блойлера) и экспериментальной психологией (с помощью опытов Юнга по словесным ассоциациям) и объяснить свои идеи психодинамики культуры и религии необычайно образованному специалисту (Gay, 1988; Jones, 1955; Kerr, 1993). Отношения с Фрейдом позволяли Юнгу расширить его понимание этиологии и лечения неврозов и психозов, а также дали ему удовлетвори-

тельную политическую роль в международном психоаналитическом движении.
Привычка Фрейда интерпретировать действия (и бездействие) своих коллег в психоаналитических терминах уже твердо установилась к его пятидесятилетию, когда он встретился с Юнгом. В отношениях с Флиссом, Ференци и Юнгом Фрейд отыгрывал конфликтные черты собственного характера: преувеличенно оценивал качества каждого нового последователя, чрезмерно увеличивал переписку, был слишком чувствителен к отвержению, и в конечном итоге горько гневался на непослушание. Десятилетие близких отношений с Флиссом в 90-х годах очень полно показывает как глубину невротической потребности Фрейда в дружбе, так и креативность его интеллекта, когда он сражался за то, чтобы определить, отделить себя (Masson, 1985). Но именно в отношениях с Юнгом наиболее полно проявилась амбивалентность Фрейда, столь ясно воплощенная в психоаналитической теории и практике. Фрейд писал Флиссу в годы созидания себя, а Юнгу — в годы систематизации уже зрелой теории. После Юнга он уже не нашел подобного слияния профессиональной и личной близости; и после Юнга теория психоанализа окончательно сложилась вокруг либидонозной ортодоксии — роли сексуальности в личностном развитии, этиологии неврозов и культуре.
Фрейд развил теорию переноса — действующих шаблонов, существующих в каждом из нас, используемых как матрицы для построения межличностных отношений, которые представляют собой остатки наиболее значимых эмоциональных привязанностей в детстве. В его собственной жизни перенос сыграл огромную роль — его мощной волной смыло почти всех его соратников. Сама история психоанализа и как клинической специальности, и как области исследования дает яркую картину переносного зажима, в котором Фрейд держит каждого из нас. В терапии, практикуемой фрейдистами, соблазнение становится метафорой для переноса между доктором и пациен-

том. Понимание переноса становится ключом к выздоровлению.
В свете их личной переписки и недавнего изучения клинических и семейных обстоятельств каждого из них видно, что Фрейд и Юнг тянулись друг к другу частично из-за нерешенных личных потребностей: Фрейд нуждался в мужчине-собрате, в котором он мог бы реализовать свою нужду в двойнике, а Юнгу была нужна идеализированная отцовская фигура, к которой он мог бы направлять свою мощную амбициозную энергию. Эти личные нужды в конце концов оказались гибельными для их отношений, поскольку Юнг все увеличивал свою независимость, а Фрейд интерпретировал этот рост как эдипову враждебность. После того, как они разошлись, каждый стал изображать другого жертвой непроанализированных невротических потребностей.
К началу их дружбы Фрейд был хорошо известен в психиатрическом и психологическом мире как автор захватывающих книг о снах и противоречивой теории о роли сексуальности в неврозах. Его последние к тому времени работы — «Три очерка о теории сексуальности» (1905a) и «Фрагмент анализа случая истерии» («Дора», 1905b) — выразительно утверждали и детально иллюстрировали его теории о ключевой роли эротизма в детском развитии и о сексуальном метаязыке невроза. В «Трех очерках» Фрейд заявил, что то, что компуль-сивно творит «извращенец» и против чего невротик неудачно защищается, каждый нормальный ребенок и хочет, и (в рамках своих инфантильных возможностей) делает.
Предисловие Юнга к собственной публикации «Психология Dementia praecox*», написанное в самом начале их переписки с Фрейдом, уже содержит в себе линии напряжения, по которым позже прошел разрыв:
«Я могу уверить читателя, что с самого начала я продумал все те возражения, которые обычно делаются Фрейду в литературе... Следование за Фрейдом не предполагает, как многие боятся, беспрекослов-

ного подчинения догме; прекрасно можно придерживаться своего независимого мнения. Если я, к примеру, признаю комплексные механизмы снов и истерии, это не значит, что я придаю теории детской сексуальной травмы такое значение, как Фрейд. Еще меньше это значит, что я возношу так высоко сексуальность или что я приписываю ей такую чрезвычайную роль, как это делает Фрейд. Что касается терапии Фрейда, это в лучшем случае один из возможных методов, и, наверное, он не всегда дает на практике то, что можно ожидать из теории».
(CW, pp.3-4; Кегг, pp.115-116).
Фрейд несколько раз рассказывал Юнгу в своих письмах (которые писались спустя десятилетие после основных событий, произошедших в 1897 году), как он пришел к концептуализации себя. 2 сентября 1907 года он пишет Юнгу о своем желании рассказать о «долгих годах важного, но болезненного одиночества, которое началось, когда я бросил первый взгляд в новый мир, о невнимании и непонимании со стороны ближайших друзей, о жутких моментах, когда я думал, что ушел в сторону, или размышлял, как можно было бы сделать свою странную жизнь полезной для семьи» (McGuire, 1974, p.82). Перо Фрейда, когда он вспоминает свой самоанализ, сделанный десятилетие назад, и время завершения книги о снах, рисует рождение и путешествие первооткрывателя.
Затем, 19 сентября, он посылает Юнгу портрет и копию медальона на свое пятидесятилетие. В своем ответе 10 октября Юнг выражает радость от фотографии и медальона, а затем обращает свой гнев против кого-то, кто атаковал психоанализ в печати. Он описывает критика как «сверх-истерика, набитого комплексами сверху донизу», а затем сравнивает психоанализ с монетой. Человек, плохо написавший о нем, смотрит на анализ с мрачной стороны, в то время, как он наслаждается обратной стороной. Это интересная метафора, показывающая психоанализ как частную, даже секретную деятельность. Фрейд, да-

вая характеристику на своих критиков, делает еще более замечательную ошибку:
«Мы знаем, что они — бедные черти, которые, с одной стороны, боятся оскорбить, потому что это может бросить тень на их
карьеры, а с другой стороны, боюсь [именно так!] своего собственного вытесненного материала». (McGuire, p.87)
Он исправил эту описку (глагольную форму первого лица на третье, «боятся») перед отправкой, но оба они, каждый по-своему, по-прежнему проецировали собственный «вытесненный материал» на своих критиков.
Фрейд немедленно отозвался на интеллектуальную страсть Юнга, на его талант и оригинальность — все те качества, которых ему не хватало в венских учениках. Юнг читал работы Фрейда очень тщательно и умел вставить комплимент, как он это сделал в письме, написанном после четырехчасовой презентации случая «Человека — Летучей мыши» на Первом международном психоаналитическом конгрессе в Зальцбурге в 1908 году:
«Что касается чувств, то я по-прежнему нахожусь под сильным впечатлением от вашей лекции, которая оказалась самим совершенством. Все остальное было просто жвачкой, пустой болтовней в темноте бессмыслицы». (McGuire, 1974, p. 144)
Фрейд и Эдип
В последние годы XIX века Фрейд разработал большинство ключевых концепций своей новой психологии, как это свидетельствует его переписка с Вильгельмом Флиссом, берлинским врачом, который был его самым близким взрослым другом и которому Фрейд доверял описание своих сражений за понимание неврозов, снов, травматических воспоминаний и пробуждения личности (Masson, 1985). За несколько лет Фрейд превратил свои теоретизирования об истоках и динамике невротической тревоги на нейрофизиологической почве в интер-претативное исследование фантазий и личностной психодинамики. Его

самоанализ, который он проводил после смерти отца в 1986 году, привел к растущей заинтересованности в интерпретации сновидений и ко все более богатому опыту взаимных переносных отношений с пациентами (Anzieu, 1986; Davis, 1990; Salyard, 1994). На теоретическом уровне главное изменение в мышлении Фрейда в этот период заключалось в уходе от ба-зальной модели последствий детской травмы в формировании ззрослой личности и невроза — так называемая «теория соб- лазнения» — к психоанализу как интерпретативной дисциплине, в которой основой для понимания является субъективное значение опыта — реален он или воображаем (Davis, 1994). В своей работе 1899 года «Screen Memories»* (экран воспоминаний) Фрейд показывает, что кажущееся воспоминание ранних событий может быть определено подсознательными связями воспоминаний с вытесненными желаниями, а не истинными событиями. Фрейд (опиывая как бы пациента-мужчину) показывает, что одним из самых постоянных и ядовитых воспоминаний собственного детства было воспоминание о сцене, которая была придумана. Содержание этого лжевоспоминания — игра на цветочном поле с детьми своего сводного брата Эммануэля Джоном и Полиной — позволило Фрейду выразить и свою потребность в близком друге, и агрессию, которую такая дружба пробудила бы:

«Я испытывал к своему брату, который был младше меня на год (он умер через несколько месяцев), враждебность и настоящую детскую зависть; и... его смерть оставила во мне зародыши угрызений совести. В компании с моим племянником, Джоном, мы иногда жестоко вели себя с моей племянницей, которая была на год меня млад

ше. Этот племянник и мой младший брат определили, таким образом, невротичные, но еще и очень сильные переживания во всех моих дружеских отношениях». (Masson, 1985, p. 268)

Огромная корреспонденция Фрейда с Флиссом (Masson, 1985), Ференци (Brabant and Giampieri-

Deutsch, 1993) и Юнгом (McGuire, 1974) обнаруживает его тоску по мужской близости, его тревожную требовательность, чтобы корреспонденты отвечали ему полно и быстро, и его готовность разорвать с другом, если тот сомневался в основе эдиповой теории. Ложное воспоминание, которое Фрейд анализировал в 1899 году, где он объединяется с мальчиком, чтобы отнять у девочки цветы, также показывает степень, с которой его отношения с мужчинами подогревались общим интересом к женщине. И соперничество, и его заинтересованность в «третьем» — женщине дали себя знать в отношениях с Юнгом. Степень поворота мышления Фрейда, когда он отказался от теории соблазнения, и побудившие его к этому причины привлекли в последнее время много внимания (Coleman, 1994; Garcia, 1987; Hartke, 1994; Masson, 1984; Salyard, 1988, 1992, 1994). Основная часть этих обсуждений базируются на тех причинах, которые изложил сам Фрейд в своем знаменитом письме к Флиссу (сентябрь 1897) через 11 месяцев после смерти своего отца. В одном из самых поразительных в этом письме абзацев Фрейд пишет о том, что потерял веру в свою «теорию соблазнения» (идею, что неврозы берут начало в сексуальном соблазнении или насилии над ребенком со стороны воспитателей), и объясняет причины, почему он изменил свое мнение. В свете пристального внимания, которое было уделено этому письму в последних публикациях о Фрейде (McGrath, 1986; Krull, 1986; Balmary, 1982), довольно удивительно, что целый список причин, которые привел Фрейд для объяснения отказа от своей теории, получил столь мало внимания. Фрейд указал несколько мотивов изменения своего мнения, сгруппировав их з классы. «Постоянные неудачи в доведении отдельного случая анализа до реальных выводов; уход из анализа тех, кто был долгое время сильно захвачен (анализом); возможность объяснить себе частичные успехи иными, обыденными вещами — это первая группа. Затем удивление, что во всех случаях отец, не ис-

ключая моего собственного, должен быть извращенцем, и признание, что необычайной частоте истерии с одними и теми же свойствами вряд ли может соответствовать такое же широкое распространение извращений по отношению к детям. Тем более, что количество случаев извращения должно быть гораздо больше, чем случаев вызванных ими истерий, поскольку болезнь возникает только при повторявшихся событиях и дополнительных факторах, ослабивших защиты. В-третьих, реализация того, что в подсознании отсутствуют указания на реальность, так что невозможно разделить истину и выдумку, которая была спровоцирована аффектом. (Соответственно, останется решение, что сексуальные фантазии в любом случае цепляются за тему родителей)».
(Massson, 1985, p. 264)

Первая группа причин у Фрейда — что извращения по отношению к детям могут быть распространенными — носит эпистемиологический характер. Вторая группа — что отцы, включая собственного отца Фрейда, заслуживают проклятия — носит эдипов (психоаналитический) характер. Третья причина, связанная с трудностью установления истинности любой долговременной памяти, говорит больше других. Эта теория памяти становится аргументом в его замечательной короткой работе «Screen memories», написанной спустя два года (1899). Практическая невозможность надежно установить, где в подсознании память, а где желание, прямо относится к центральным темам психоанализа: нужды в свободных ассоциациях и расширенном анамнезе в контексте взаимоотношений между аналитиком и пациентом, которые позволяют продолжительно изучать место эмоциональных нужд в памяти и фантазиях каждого. В психоаналитической терапии, которую Фрейд стал практиковать ко времени написания «Интерпретации сновидений», ни в каком конкретном воспоминании нельзя быть полностью уверенным. Клубок связей, который постепенно образовывался при сотрудничестве терапевта с пациентом, считался проявлением

тайных аспектов характера последнего.
Рудницкий в своем детальном анализе необычайной увлеченности Фрейда мифом об Эдипе (Rudnytsky, 1987) обращает внимание на то, как Фрейд избегает упоминания о рождении и смерти своего младшего брата Юлиуса в тех местах своего самоанализа, где это, казалось бы, было к месту. Только в процитированном выше письме 1897 года, а также в письме к Ференци 24 ноября 1912 года, где он объясняет несколько своих обмороков в Парк Отеле, Фрейд упоминает, что такие события имеют истоки в его ранних столкновениях со смертью. Реакция Фрейда на неожиданную смерть брата в младенчестве сделала самого Фрейда примером для его позднейшей теории «сокрушенных успехом» (Freud, 1916).
«После смерти своего брата Фрейд также был «сокрушен успехом», затаив таинственный ужас перед всесилием собственных желаний. Его смятение по поводу получения медальона на пятидесятилетие, когда он вновь испытал реальность удовлетворения «давно лелеемой фантазии», становится объяснимым, когда рассматривается как бессознательное напоминание смерти Юлиуса.
В русле тех же рассуждений, если бы смерть Юлиуса не оставила во Фрейде зародышей «вины» или, буквальнее, «зародышей укоров», он вряд ли реагировал бы такими «упорными соболезнованиями» на смерть своего отца. В своем подсознании он должен был верить, что его патрицидальные (отцеубийственные) желания
привели к смерти его отца, так же как его виной была смерть Юлиуса». (Rudnytsky, 1987, p.20)
Паттерны смертельного соперничества и гибельной любви, которые Фрейд в сорок лет обнаружил в своих воспоминаниях о Юлиусе, стали образцом для его отношений с учениками-мужчинами (Colman, 1994; Hartke, 1994; Roustang, 1982).
Фрейдовская переписка
Всю свою долгую жизнь Фрейд писал очень много писем, в которых самое живое выражение нашел его

риторический дар. В ранний период психоанализа взаимоотношения его с каждым мужчиной были опосредованы женщиной. В таких треугольниках возможные гомоэротические желания Фрейда могли пробуждаться и сублимироваться. Его подростковые письма к своему другу Зильберстайну, например, показывают, как его первое романтическое увлечение Гизелой Флюсе было на самом деле во многом вызвано его восхищением ее матерью и старшим братом (Boehlich, 1990). Его позднейшие письма раз за разом демонстрируют тот же мотив.
Недавняя публикация первого тома огромной переписки Фрейда с Сандором Ференци, венгерским коллегой, с которым он поддерживал 25-летние профессиональные и личные взаимоотношения (Brabant, Falzeder, and Giampieri-Deutsch, 1993), лает новую информацию о личных и профессиональных заботах Фрейда в самый важный период его взаимоотношений с Юнгом. Ференци выразил свое восхищение и предложил дружбу Фрейду в 1908 году, попросив встретиться в Вене для обсуждения идей для лекции о фрейдовской теории «актуального невроза» (с причинами физического характера) и «психоневроза» (с психологическим происхождением). Ференци «страстно желал лично пообщаться с профессором, чьи идеи держат меня в плену уже в течение года» (Brabant, Falzeder, and Giampieri-Deutsch, 1993, p.l). С самого начала письма Ференци показывают раболепное пристрастие к личности и теориям Фрейда. Короткая записка Фрейда в ответ на просьбу Ференци выражает сожаление, что из-за болезни нескольких членов семьи он не способен пригласить Ференци и его коллегу Филиппа Штайна к обеду, «как мы могли делать в лучшие времена с доктором Юнгом и доктором Абрахамом» (Brabant, Falzeder, and Giampieri-Deutsch, 1993, p.2). Спустя месяц в своем втором письме Ференци обращается к Фрейду как к «параноидальной женщине», предлагает свой вклад в его коллекцию шуток и выражает свою приверженность фрейдовской психосексуальной теории

неврозов, утверждая, что «она уже не должна называться теорией» (Brabant, Falzeder, and Giampieri-Deutsch, 1993, p. 4), и заканчивая «наилучшими пожеланиями от всецело преданного доктора Ференци». Преданный Ференци должен был доказывать это еще долгие годы, до конца своей жизни, когда он сказал, что его перенос к Фрейду так и не был адекватно проанализирован, подтолкнув Фрейда к написанию последней методологической работы «Анализ, имеющий и не имеющий завершения» (Freud, 1937).
Поразительно контрастируя с Ференци, Юнг с самого начала ограничивает отношения с Фрейдом. Юнг также предполагает, где возникнет фатальное напряжение — в отцовско-сыновнем переносе, неизбежном при ученичестве у Фрейда, и во фрейдовской уверенности в универсальности психосексуальной теории. Рустанг (Roustang, 1982, p.36-54 and passim) прослеживает осторожное отношение Юнга к вопросу о детской сексуальности с первых писем Фрейду в 1906 году до кризиса в 1912 (cf. Gay, 1983, pp. 197-243).
В обеих корреспонденциях обильно встречаются интерпретации Фрейдом мужской дружбы как сублимированной гомосексуальности, более систематично в письмах к Юнгу и более терапевтично — к Ференци, который регулярно приписывал свои тревоги по поводу общения с Фрейдом гомоэротическим тенденциям. Юнг, в свою очередь, в начале их дружбы в 1907 году признает, что его «безмерное восхищение» Фрейдом «как человеком и как исследователем» постоянно вызывает «комплекс самосохранения», который он объясняет следующим образом:
«Мое восхищение вами имеет нечто от «религиозной» страсти. Хотя это не так уж беспокоит меня, я по-прежнему чувствую здесь что-то отвратительное и смехотворное из-за неоспоримых эротических элементов. Это противное ощущение связано с тем фактом, что в детстве я стал жертвой сексуального насилия со стороны человека, которого я когда-то боготворил».

(McGuire, 1974, p. 95).
Ответ Фрейда на это письмо был утерян. Кажется, этот вопрос больше вслух не обсуждался. Каждый раз, когда Юнг мог чувствовать соблазнительное приближение Фрейда, он отступал. Каждый раз, когда Фрейд мог чувствовать угрозу со стороны Юнга, он паниковал — в двух случаях, падая в обморок.
Взаимоотношения Фрейда с Ференци, кажется, позволяли первому играть роль поддерживающего отца с инфантильным венгром больше, чем он мог себе позволить с агрессивным швейцарцем. В одном письме, написанном после совместного путешествия с Ференци в Италию в 1910 году, Фрейд жалуется на зависимость Ференци:
«Мой компаньон по путешествию — прекрасный товарищ, но он мечтателен настолько, что это меня беспокоит, и его отношение ко мне явно инфантильно. Он не прекращает восхищаться мной, что мне не нравится, и, наверное, остро критичен ко мне в своем
подсознании, когда я легко это принимаю. Он был слишком пассивен и чувствителен, позволяя делать с ним что угодно, как женщина, а у меня на самом деле не хватает гомосексуальности, чтобы принять его как женщину. Это путешествие породило во мне сильную тоску по реальной женщине». (McGuire, 1974, p.353).
Втроем они совершили путешествие в Соединенные Штаты Америки в 1909 году, где Фрейд и Юнг принимали участие в симпозиуме в Университете Кларк (Уорчестер, Массачусетс). В письмах Фрейда к каждому по поводу планов путешествия и его последствий, Юнг кажется более взрослым старшим братом, а Ференци — зависимым младшим. Доклады и Фрейда, и Юнга были хорошо встречены элитной аудиторией американских психологов, включая Стэнли Холла и Уильяма Джеймса (Rozenzweig, 1992), но, как мы увидим, повторное приглашение в Америку стало поводом для разрыва отношений Фрейда и Юнга.
Вечный треугольник

Всю свою жизнь Фрейд испытывал чувства соперничества за женщину, которую он делил с близким другом. Возникавший в результате треугольник из двух мужчин и женщины обычно приводил к кризису отношений Фрейда со вторым мужчиной. Прототипом такого положения дел, по собственному мнению Фрейда, была его младенческая страсть к матери, которая была поставлена под угрозу, когда его место у материнской груди занял младший брат Юлиус, и возникшее вслед за тем чувство вины, когда Юлиус умер, как бы убитый ненавистью Зигмунда (Krull, 1986). Второй случай, обнаруженный Фрейдом в своем самоанализе (Freud, 1899), включает детей его сводного брата Эммануэля, Джона и Полину Фрейд. В его воспоминании агрессивные и сексуальные элементы слились в сцене, где трехлетний Зигмунд и четырехлетний Джон сваливают Полину на землю и забирают у нее нарциссы — «дефлорируют» ее, как бы забирают у нее «цветок девственности». Чтобы проиллюстрировать подсознательные сексуальные фантазии Фрейда, также полезно исследовать его сотрудничество с Йозефом Брейером, выразившееся в «Исследовании истерии», вышедшем в 1895 году. В этой книге дан первый детальный отчет о «психоаналитической» терапии, где к исчезновению симптома вело восстановление вытесненных воспоминаний. Брейер лечил Берту Папенхейм («Анну О.») в начале восьмидесятых годов и описал эту историю Фрейду, когда тот был студентом, помолвленным со своей будущей женой Мартой Бернайс. Брейер даже пятнадцать лет спустя не хотел публиковать отчет об этом случае, что объяснялось Фрейдом как непроанализированные эротические чувства к молодой пациентке. Чувства Брейера по-прежнему находят- ся под вопросом (см. Hirschmuller, 1989), но то описание, которое дал Фрейд Эрнсту Джонсу и другим коллегам-психоаналитикам, предполагает его воображаемую идентификацию с Брейером. Это описание, опубликованное в биографии Джонса (Jones, 1953), говорит о том, что вина Брейера из-за его

эротических чувств к Берте привела к преждевременному прекращению терапии, а также к тревожному обновлению брака Брейера в виде рождения его дочери Доры (Jones, 1953).

Выбор Фрейдом для своей пациентки Иды Бауэр псевдонима «Дора» предполагает его идентификацию с Брейером и навязчивое стремление выставить эротические истоки симптомов, чего боялся и не хотел делать Брейер (Decker, 1982, 1991). Интерпретация Фрейдом своего сна «Инъекции Ирмы» (1895), которой он посвятил целую главу в «Интерпретации сновидений», была сделана, когда его отношения с Брейером были очень натянуты, а с Флиссом, наоборот, на высоте. Этот сон показывает Брейера («Доктора М.») как неумелого терапевта, который просмотрел сексуальный источник невроза Ирмы; а фрейдовская интерпретация освобождает Флис-са от обвинений в том, что кровотечение терапевта было вызвано неосторожным хирургическим вмешательством I Davis, 1990; Masson, 1984).

Рудницкий приводит примеры трех треугольников Фрейда — с Джоном и Полиной, с Вильгельмом Флиссом и Эммой Экштейн (пациенткой Фрейда, на носу которой Флисс производил операцию в 1895 году) и, наконец, с Юнгом и Сабиной Шпильрейн — и считает, что подобная конфигурация повлияла на лечение Фрейдом его юной пациентки «Доры» (Freud, 1905). Фантазии Фрейда о себе как о возможном соблазнителе («Герре К.») своей пациентки было отражением перехода его из второго в третий треугольник (Rudnytsky, 1987, pp. 37-38). Если расположить в одном ряду Дору, окруженную своим отцом и «Герром К.», Сабину, зажатую между Фрейдом и Юнгом, и Эмму в руках Фрейда и Флисса, и вспомнить о «дефлорации» Полины Джоном и юным Фрейдом, суммарный эффект получается внушительным и неприятным i Rudnytsky, 1987, p. 38).

Сабина Шпильрейн

Противоречивая работа Юнга при лечении своей юной пациентки Сабины Шпильрейн стала темой для

двух книг (Carotenuto, 1982; Kerr, 1993). Не вызывает сомнений, что Юнг имел личные и даже сексуальные отношения с ней во время и после формального периода лечения. В книге Каро-тенуто «Секретная симметрия» (1982) была опубликована значительная часть переписки Фрейда и Юнга со Шпильрейн, а также захватывающий и волнующий дневник Шпильрейн, но только в книге Керра впервые предпринято исследование ее влияния на Юнга и Фрейда. Шпильрейн была молодой русской еврейкой с очень серьезными расстройствами, которая проходила психоанализ у Юнга в 1904 году. Она многие годы поддерживала с Юнгом близкие отношения, училась психоанализу у Фрейда, переписывалась с ними обоими в годы их дружбы и последующего разрыва и оказала влияние на русскую клиническую психологию двадцатых и тридцатых годов. Основываясь на ее дневнике, ее переписке с Фрейдом, письмах Юнга к Фрейду о ней, а также на ее собственных опубликованных статьях, Керр детально прослеживает влияние Шпильрейн на теории обоих мужчин.

Ко времени начала переписки Юнга с Фрейдом (1906 год) клинический материал по ее случаю, указывающий на анальный эротизм, подтверждал для Юнга правильность фрейдовского понимания вопроса (Freud, 1905a; Kerr 1993). Шпильрейн сыграла особенно важную роль в теории Юнга об аниме и в теории Фрейда об инстинкте разрушения. Так же, как и с Флиссом за десять лет до этого, Фрейд воздерживался от критики лечения Шпильрейн Юнгом, даже когда были явные причины для того, чтобы заподозрить анализ в грубых нарушениях. В дневнике Шпильрейн описаны ее фантазии о рождении ребенка («Зигфрида») от Юнга, которые Юнг, похоже, одобрял на терапевтических сессиях, даже при том, что он отрицал перед Фрейдом, что между ними существовали сексуальные отношения (Carotenuto, 1982, McGuire, 1974).

Эдип в новой редакции

Последняя стадия дружбы Фрейда и Юнга характеризовалась особым интересом каждого из них к роли универсальных агрессивных и эротических сил в детском личностном развитии. Для Фрейда результатом явилась обновленная приверженность к ортодоксальной эдиповой теории, а для Юнга — типология инди-зидуальных различий, позволившая ему оценить различные аналитические подходы, включив теории Фрейда, Адлера и свою собственную в общую рамку, проследив их пересечения с символами коллективного бессознательного. Переписка Юнга с Фреймом в 1911 году была полна проблемами отступничества Адлера и Штекеля. Фрейд пишет, что его «все больше раздражает паранойя Адлера» и что он ждет «случая, чтобы вышвырнуть его... особенно после представления здесь «Царя Эдипа» — осуществленной трагедии либидо» (McGuire, 1974, p. 422). Говоря об Адлере как о «перерожденном Флиссе», Фрейд также замечает, что Штекеля зовут Вильгельм, говоря, что оба разрыва напоминают ему конец дружбы с Вильгельмом Флиссом в 1901 году из-за того, что он описывал как паранойю Флисса.
Как и Ференци, Юнг сочувственно выслушивал в 1911 году, так Фрейд ожесточенно объяснял паранойю Шребера как вытесненную гомосексуальность (Freud, 1911), но сочувствие не вознаграждалось. Фрейд выражал непонимание и горечь в отношении гопыток Юнга объяснить свои «Трансформации и символы либидо». Уже в самом начале эдиповой теории, в конце девяностых годов, Фрейд указывал Флиссу, что наш вытесненный эдипов комплекс — абсолютно универсальный, как он полагал, — будет приводить к недооценке и незамечаемости роли инфантильной сексуальности в позднейшем развитии. Такая ревизионистская точка зрения, считал Фрейд, будет пользоваться успехом у публики, поскольку не будет задевать вытесненного материала. Несмотря на уверения Фрейда, что это не ставит под сомнение ни их дружбу, ни место Юнга в психоанализе, растет ощущение, что оба слишком много возражают друг

другу. Растущая независимость Юнга пробуждает у Фрейда тревогу и, в конце концов, приводит к его враждебной реакции на обсуждение Юнгом своих лекций, которые он готовил в 1912 году для повторного визита в Америку.

Вернувшись оттуда в ноябре, Юнг послал Фрейду письмо с описанием воодушевленного приема, с которым встретили его лекции о психоанализе, где он прибавляет:

«Конечно, я уделил место тем из моих взглядов, которые частично отходят от существующих концепций, особенно в отношении теории либидо».

(McGuire, 1974, p. 515)

Ответ Фрейда немедленно обнаружил тот холод, который усиливался в их отношениях:

«Дорогой Доктор Юнг:

Я приветствую Вас по Вашему возвращению из Америки —

уже не с таким чувством, как последний раз в Нюремберге, — вы успешно отбили у меня эту привычку — но по-прежнему со значительной симпатией, интересом и удовлетворением по поводу вашего личного успеха». (McGuire, 1974, p. 517)

После нескольких обменов по поводу знаменитого теперь «Крейцлингеновского жеста» — оскорбленных чувств Юнга по поводу того, что Фрейд не встретился с ним, когда приезжал в Швейцарию на встречу с его коллегой Бинсвангером в Крейцлинген, и оскорбленных чувств Фрейда, что Юнг не приехал сам, — произошла ссора. Фрейд заставляет Юнга признать, что тот мог предусмотреть нужные детали встречи, а Юнг с удивлением вспоминает, что его в те выходные не было в городе. За последовавшим обедом Фрейд сердечно и вроде бы дружески критикует Юнга, а затем падает в обморок на том же месте, где это уже приключалось с ним перед поездкой в Университет Кларка в 1909 году с Юнгом и Ференци. Это также было местом ссоры с Флиссом в 1901 году.

Когда вскоре после этого Фрейд сделал попытку ин-

терпретации оговорки Юнга, что «даже ученики Адлера и Штекеля не признают меня одним из своих/ваших», Юнг посчитал, что с него достаточно: «Можно, я скажу Вам несколько слов по-честному? Я признаю амбивалентность своих чувств по отношению к Вам, но намерен рассмотреть ситуацию совершенно честно и прямо. Если Вы сомневаетесь в моих словах, тем хуже для Вас. Я, тем не менее, хочу указать, что Ваш метод обращения с учениками как с пациентами — это грубая ошибка. Этим способом Вы порождаете либо сыновей, похожих на рабов, либо непочтительных щенков (Адлер — Ште-кель и целая команда нахалов, бушующих сейчас в Вене). Я достаточно объективен, чтобы понять Ваш нехитрый фокус. Вы кружите, вынюхивая все симптоматические действия в своем окружении, таким образом умаляя каждого до уровня сына или дочки, которые краснеют, признаваясь в своих грехах. Вы тем временем очень красиво восседаете наверху в виде отца. Из-за всеобщей пассивной покорности никто не осмеливается схватить пророка за бороду и спросить однажды, что бы Вы сказали пациенту, который постоянно старался бы анализировать аналитика вместо себя. Вы наверняка спросили бы его: «У кого здесь невроз?»
(McGuire, 1974, pp. 534-535)
Юнг атакует в лоб излюбленную тактику Фрейда. Фрейд проецирует собственную враждебность на своих учеников. Фрейд не в силах разобраться с собственным неврозом. Фрейдовский метод односторонне сводит мотивацию к сексуальному инстинкту. Его понимание себя весьма слабо, и он — там, где это действительно важно, — не терапевт. Фрейд долго вынашивал свой ответ на это письмо, послал черновик ответа Ференци, написав ему также о своем стыде и гневе на личное оскорбление (Brabant, Faldezer, and Giampieri-Deutsch, 1993), z в конце концов предложил Юнгу прекратить их личные взаимоотношения. Юнг ушел с должности главы психоаналитического движения и редактора главного журнала

этого движения в следующем году.
В «Тотеме и Табу» (Freud, 1912—1913), книге, написанной 2 то время, когда горечь разрыва с Юнгом была свежа, Фрейд описывает антропологическую фантазию первичного инцеста и отцеубийства как оправдания протосоциобиологической теории эволюции общества. Юнг был теперь, в глазах Фрейда, одним из «первичной орды», банды сыновей (вместе с Адлером и Штекелем), которая стремилась сожрать старика и занять его место.
В своих последующих работах Юнг явно признавал огромную роль Фрейда в толковании сновидений и роли подсознания в образовании симптомов. Он считал, однако, что упор Фрейда на детской сексуальности был свидетельством его однобокости, и предлагал параллельный анализ агрессивных стремлений (в духе Адлера), и относился к Эдипову комплексу как к одному из нескольких универсальных мифов души (CW 5; Jung 1965). В течение десятилетий после Фрейда Юнг делал очень многое, чтобы показать не регрессивную и редукционистскую, а творческую и продуктивную роль мифа в человеческой жизни. «Транформации и символы либидо» изменялись от издания к изданию и были значительно пересмотрены в последние годы жизни Юнга. В то время Юнг заметил, что 37 лет не уменьшили для него важность проблематики этой книги:
«Все это обрушилось на меня как оползень, который невозможно остановить. Важность того, что лежало под этим, стало ясной для меня лишь позже: это был взрыв всех тех психических содержаний, которые не могли найти себе ни места, ни воздуха в ограниченной атмосфере фрейдовской психологии». (Jung, 1956, p. xxiii)
Когда Юнг присоединился к психоанализу в 1907 году, это было радикально новой психологией, созданной Фрейдом и состоящей из нескольких взаимосвязанных частей: мощной герменевтики (Freud, 1900), революционной и частично эмпирической теории развития личности (Freud, 1905a), новой терапевти-

ческой методологии (Freud, 1905b) и рудиментарной теории культуральной психологии (Freud, 1900). Работы Фрейда о снах, этиологии неврозов и детском развитии только становились известными за пределами Вены, и психоаналитическое движение еще не начало формироваться. Когда Юнг покинул Фрейда и Международную психоаналитическую ассоциацию, они оба — и сам Фрейд, и ассоциация — были заметными фигурами на мировой сцене, а Юнг был наполовину готов породить собственное движение. Политическое лидерство Фрейда в психоаналитическом движении превратилось в роль ортодоксального телохранителя (Grosskurth, 1991), и основную часть последующих двадцати четырех лет он оставался в тени, занимаясь побочными следствиями своей теории и ревностно наблюдая, чтобы никакой вариант психоанализа не отошел от центрального представления о детской сексуальности. Идеи Фрейда сохранили важность для психологии, его идеи о культурной эволюции имели значительное влияние на другие дисциплины, но классический психоанализ как терапевтическое направление стал основополагающим среди теорий о сексуальных и агрессивных потребностях, и самые его оригинальные и плодотворные новые теории были разработаны теми, кто так или иначе считался «не ортодоксом».

В конце концов, профессиональное сотрудничество потерпело крушение на спорах о «либидо» и его трансформациях, то есть на теории о мотивационной энергии и на взаимоотношениях между сознательным и бессознательным. За профессиональным несогласием лежали агрессивные и эротические эмоции, очевидные в письмах. Если бы Фрейд и Юнг сохранили свои взаимоотношения еще несколько лет, история психоанализа могла бы быть совсем другой. Могло бы быть создано законченное и гармоничное описание требований к психоаналитической терапии и образованию — и, пожалуй, более четкое разделение между ними (cf Kerr, 1993). Могло бы быть положено начало адекватной теории женского эротиз-

ма и пола (Kofman, 1985). Игре сексуальных и агрессивных эмоций в человеческом развитии могло бы быть уделено большее внимание вместо разделения ее тенденциозными антропологическими спекуляциями, и духовный аспект жизни, наверное, нашел бы свое место в теории и терапии.

ШЕРРИ САЛМАН "ТВОРЧЕСКАЯ ДУША: ГЛАВНОЕ НАСЛЕДИЕ ЮНГА"

ШЕРРИ САЛМАН - доктор психологии, юнгианский аналитик в Нью-Йорке и Ренеберге (Нью-Йорк), она обучает, пишет и широко читает лекции о юнгианской психологии. Она сотрудник и аналитик-супервизор Обучающего института Юнга в Нью-Йорке.

Юнг представлял себе душу текучей, многосторонней, живой, способной к творческому развитию; она была для него предметом постоянного восхищения. Будучи заместителем директора психиатрической клиники, Юнг был хорошо знаком с болезнями, психозом и "живыми мертвецами". Но в нем жила любовь к организованному хаосу души и доверие к ее целостности, которые сформировали его психоаналитические воззрения. Эта глава посвящена обсуждению открытий Юнга, основы, на которой базировалось его психологическое видение, а также идей, которые продолжают питать современную мысль и практику: его уникальный взгляд на психологический процесс, субъективный, индивидуальный путь к объективному осознаванию; творческое использование подсознательного материала. Хотя Юнг обращался к таким старым источникам, как средневековая алхимия, он на самом деле опережал свое время в своем постмодернистском взгляде на душу.

Юнга волновало, что научное "вещественное" знание оттесняло знание о человеческой душе; он говорил, что так же, как химия и астрономия далеко отошли

от своих корней в алхимии и астрологии, современная наука отделяет себя от изучения и понимания психологического универсума - причем разрыв этот становится опасным. Он предвидел огромные несоответствия, с которыми мы сталкиваемся сейчас. Вмешиваясь в генетический код и получая возможность сильно изменять биологическую жизнь, мы сохраняем почти полное невежество в отношении души. Юнга привлекали кажущиеся мистическими системы - такие как алхимия и астрология - тем, что они были ориентированы на синтетическое понимание материи и души. В них он видел подсознательные проекции как внутренних психологических процессов, так и человеческих фантазий о том, как работает физический и биологический мир. В алхимическом мышлении два этих направления не разделялись, и это привлекало Юнга.

И хотя Юнг был горячим сторонником традиции, придававшей большое значение изначальной взаимосвязи всей живой материи, его отношение к душе и миру отличалось от старых анимистических систем, которые психологически функционировали за счет слияния, навязчивости и всевидящего ока судьбы. Но оно также отличалось от современных рациональных взглядов, ориентированных на отделение от бессознательного и установление контроля эго над материей и душой. Принцип Фрейда "там, где было Оно, там будет Я" (1933, p. 80) очень далек от понимания Юнгом взаимоотношений между эго и бессознательным. Вся позиция Юнга по отношению к душе была "постмодернистской": ее центральная метафора - диалог между сознанием и бессознательным, который зависит от систем обратной связи между бессознательными феноменами и эго, а также от взаимодействия между объектом и субъектом, душой и материей. Средневековые алхимики говорили: "что вверху, то и внизу", современные аналитики добавили бы: "что внутри, то и снаружи", и наоборот. Точка зрения Юнга на психологический процесс может

стать важным добавлением конструктивного взаимодействия к постмодернистской "деконструкции" дихотомии субъект - объект.

Взгляд Юнга на душу

Юнг представлял себе душу в контексте взаимодействий между интрапсихическими, соматическими и межличностными явлениями; кроме того, для формирования его представлений о душе важными были ее отношения с миром, аналитическим процессом и самой жизнью. Юнг называл эти живые и неразрывные взаимоотношения, берущие свое начало из, "единого мира" - термина, заимствованного из средневековой философии. Этот мир означает недифференцированное единство, первичный бульон, содержащий в себе все.

Несомненно, идея "единого мира" основана на представлении, что вся множественность эмпирического мира покоится на едином базисе... Все различное и разделенное принадлежит одному и тому же миру, и существование этого мира - лишь постулат, чья вероятность подкрепляется тем, что до сих пор еще никто не обнаружил мир, где известные нам законы природы не выполняются. Даже психический мир, который так сильно отличается от физического, не имеет корней вне этого космоса, и это ясно из того неопровержимого факта, что между душой и телом существуют причинные связи, которые указывают на единое их основание... Основой нашего эмпирического мира, таким образом, кажется именно "единый мир".

Представление Юнга о том, что все уровни существования и опыта тесно связаны, отражаются в современных открытиях в генных технологиях: все формы жизни, от травинки до человека, строятся на основе одних и тех же четырех компонентов генетического материала, отличающихся только взаиморасположением. Юнг также пришел к заключению,

что представления о "едином мире" отражены в символе, который существует в каждой культуре на всем протяжении истории: мандале, или "магическом круге", означающем одновременно и недифференцированное единство, и интегрированную целостность.

У Юнга, в недифференцированной форме "единого мира", "потенциальном мире вне времени", все и вся взаимосвязаны, и не существует разницы между фактами психологическими и физическими, а также прошлым, настоящим и будущим. Это пограничное состояние, где время, пространство и вечность едины, формирует основное из представлений Юнга о структуре и динамике души: существование объективной души, или коллективного бессознательного, которое является резервуаром и актуального, и потенциального человеческого опыта, а также его компонентов - архетипов. На этом магическом, "доэдиповом" уровне души, который не в ладу с рациональными и причинными объяснениями, многие вещи просто "случаются" одновременно (например, я думаю о своем друге, и тут же звонит телефон), и психологическое значение можно определить по значимым совпадениям. Внутренние и внешние события взаимосвязаны своим субъективным значением. Между душой и материей, между субъектом и объектом существуют неразрывные связи; аффекты, образы и действия сливаются воедино. Юнг придавал большое значение этому магическому уровню души, считал, что он вечно будет основанием, из которого произрастает все остальное.

Но древние представляли также, что единый мир разделен на такие части, как объект и субъект (это было важно, чтобы привнести потенциальные возможности в состояние актуальности). В аналитической работе этот процесс разделения, например, узнавание и интеграция проекций - значительное достижение психологии. Юнг также чувствовал, что эти "части", будучи однажды разделенными, должны

быть опять соединены в новое целое. Хотя миры субъекта и объекта, сознания и бессознательного разделены ради адаптации, они должны быть воссоединены во имя здоровья, означающего для Юнга целостность. Это потенциальное состояние целостности он называл Самостью (душа целиком, а не только одно эго). Развитие по направлению к нему представляет собой часть процесса индивидуации. Этот акцент на синтезе частей предварительно разделенного целого составляет другую уникальную черту юнгианского подхода.

Юнговское представление о психологических процессах включает в себя расщепление субъект - объект, но развивается вне этого, так как базируется на универсальном, архетипическом символе - единый мир. Юнг "депатологизирует" архаический уровень души, в котором внутренняя реальность и внешнее событие являются одним и тем же. Он подчеркивает, что с психологической точки зрения, только в период развития (который сопровождается разделением и дискриминацией) важно считать субъект и объект дискретными сущностями. На следующих уровнях психологического процесса связь между субъектом и объектом, сознанием и бессознательным может и должна стать реинтегрированной в субъективно значимое целое - состояние, часто относимое к "мистическому". Эта дифференциация изменяющихся связей между внутренней реальностью, внешним событием, субъектом, объектом, сознанием и бессознательным может послужить основой для сходно дифференцированной клинической методологии, основы которой заложил Юнг, но так и не развил полностью.

Вопреки распространенному мнению. Юнг всецело опирался на клиническую практику и вносил в нее новшества. Например, он предпочитал встречу лицом к лицу с пациентом, а не использование аналитической кушетки. Он прилагал все свои усилия к тому, чтобы привести пациентов к полному осозна-

нию их настоящих проблем, и стремился помочь людям смотреть без страха в лицо вызовам повседневной жизни. Исторически, он был первым, кто отметил тот факт, что развитие приостанавливается не только из-за травмы, которая была в прошлом, но также из-за обычного страха сделать шаги, необходимые для развития. Он делал особенное ударение не на подавленных желаниях, а на событиях текущей жизни как особо важных для регрессии, переживаемой по ходу анализа. Материал, полученный с помощью этой регрессии, был использован для того, чтобы вернуть пациента к реальности с новой ориентацией, полезной для практического использования.

Юнг полагал, что реальность связей и объектов не может быть редуцирована до интрапсихических феноменов; одновременно с этим, для него был очень важным факт реальности души самой по себе. Психические феномены связаны с феноменами другого уровня познания, такими, как нейроны и синапсы, но не могут быть сведены только к ним. Следовательно, они должны изучаться так же, как они ощущаются. Например, душа, хотя и ощущается как что-то нематериальное и трансцендентное, тем не менее, трактуется как объективный психологический факт, независимо от научного доказательства ее существования. Существенно замечание Юнга о том, что психические феномены являются такими же реальными в своей собственной действительности, как и физические объекты. Они функционируют автономно с использованием собственной энергии, что было недавно открыто заново в феномене диссоциативного расстройства.

Эта реализация психической реальности самой по себе подразумевает, что бессознательное никогда не может быть полностью подавлено или исчерпано посредством редуктивного анализа. Фактически, это могло бы быть гибельным для психического здоровья. Следовательно, опасность быть затопленным

бессознательным (= "поглощение", "одержимость") или идентифицированным с ним (== "инфляция") всегда существует: так же, как всегда возможно и некоторое подобие сумасшествия. Но решение Юнга было удачнее, чем решение Фрейда: он представлял себе оптимальную связь между эго и остальной частью души как постоянный диалог. По определению, это процесс, который никогда не кончается. Происходящие изменения зависят от сущности этого разговора.

Собственное мнение Юнга о природе этого диалога изменялось от ранней формулировки: как "борьбы эго с драконом-матерью бессознательного", в которой эго укрепляется, исходя из своей бессознательной матрицы, до более поздних представлений об алхимической трансформации, в которой эго подчиняется самому себе. Но суть предмета не меняется: это все то же поддержание динамического напряжения и гибкой связи между эго и остальной частью души. Юнгианский анализ главным образом имеет дело не с тем, чтобы сделать бессознательное сознательным (что с точки зрения Юнга невозможно), и не с тем, чтобы просто анализировать трудности прошлого (что является потенциальным тупиком), хотя оба эти подхода могут использоваться. Объектом является процесс: нахождение способа, как прийти к соглашению с бессознательным и как относиться к будущим трудностям. Этот процесс состоит из поддержания постоянного диалога с бессознательным, что облегчает творческую интеграцию психологического опыта.

Субъективный путь к объективной сознательности

Юнг был первым аналитиком, который содействовал распространению "учебного анализа" как то, без чего нет аналитического обучения. Он чувствовал, что реальное знание всецело является эмпирическим; это то, что гностики называют gnosis - "внутреннее

знание", которое добывается собственным опытом и пониманием. Это "внутреннее знание" больше, чем "сознание", оно включает опыт значимости. Основываясь на своем личном и клиническом опыте исследования нуминозных феноменов психологической жизни, где он столкнулся с образами, идентичными тем, которые есть в различных религиях. Юнг постулировал религиозный "инстинкт". Когда этот инстинкт придания значимости блокирован или находится в конфликтной ситуации, что может случиться с любым инстинктом, результатом является заболевание. Юнг доказывал, что архетипические символы, которые всплывают из бессознательного, являются частью объективного религиозного, "придающего значимость" инстинкта души, но у каждого индивидуума эти символы будут высвобождаться субъективно. Например, существует человеческий инстинкт "создания образа божества", функцией которого является символизация наших наивысших ценностей и чувства значимости, но содержание этого образа варьирует от культуры к культуре и от индивидуума к индивидууму.

Это привело к тому, что Юнг заинтересовался типологией. Он видел потребность в том, чтобы дифференцировать универсальные компоненты сознания таким образом, чтобы установить, как эти компоненты работают различными способами у различных индивидуумов. В теории психологических типов Юнг описал две базовые модели восприятия: интроверсия, где душа главным образом находится под влиянием внутреннего мира, и экстраверсия, где психический фокус находится во внешнем мире. Внутри этих моделей восприятия Юнг описал четыре свойства сознания: мышление, чувствование, интуиция и ощущение. Способы восприятия и свойства сознания могут быть комбинированы различным образом, например, интравертный интуитивный мыслительный тип, или экстравертный, ориентированный на ощущения, чувственный тип. Эта теория подразумевает,

что существуют различные способы не только понимания, но также и функционирования в мире, и эта идея в настоящее время используется в терапии пар и бизнесе. Она также предполагает, что различные клинические "типы" пациентов могут требовать различных видов лечения.

Понимание объективности души и важности субъективного опыта личности составляет юнгианскую точку зрения на аналитический процесс. Этот процесс включает раскрытие личной истории бессознательной динамики и индивидуальных ограничений с сопутствующим страданием и излечением неразрешенных комплексов. Но этот личный материал рассматривается как имеющий универсальное ядро, которое происходит из "объективной души" или "коллективного бессознательного", с помощью которых придается значение уровню и содержанию души, состоящей из архетипов. Объективная душа - это такой уровень бессознательного, который является общим для всех, а не индивидуальной особенностью, и ее "открытие" приводит к познанию общих характеристик личности, универсальности опыта и созданию значимости на основе этого опыта.

Так как весь индивидуальный опыт имеет архетипическое ядро, истоки из личной истории и архетипических паттернов всегда переплетены и часто должны быть вначале разделены, а затем опять соединены вместе. Юнг рассматривал этот процесс как целостный и параллельный древней мифологеме инициации, где солнце-герой умирает, путешествует по потустороннему миру и, в конце концов, воскресает. Эта мифологема выражает несколько фундаментальных тем: смерть и возрождение как психологические процессы, излечивающую силу творческой интроверсии, борьбу с регрессивно заряженным либидо и погружение посредством личной души в источники психической энергии, в объективную душу.

Взгляд Юнга на сознание очень отличался от универсальной теории, которую можно было бы применять в любом случае. Но все же. Юнг рассматривал все субъективные траектории опыта, все типологии, все комплексы, чтобы прийти к объективному универсальному уровню души, содержащей в себе архетипы. Подобно многогранным кристаллам, архетипы описывают содержание и поведение объективной души. Как психосоматические "структуры", они являются нашей врожденной способностью понимать, организовывать и создавать опыт. Архетипы - это и биологически обусловленные паттерны поведения, и символические изображения этих паттернов. Как трансперсональные структуры, они являются трансцендентальными "сущностями" или квинтэссенцией творческой силы и значимости, доступными нам в символах.

Например, архетип "Великой Матери" символизирует гораздо больше, чем опыт и реальность чьей-то настоящей матери. Хотя "мать" - это личный психологический, эмоциональный и когнитивный опыт, который имеет культуральные детерминанты, он также имеет архетипическую инстинктивную основу, с помощью которой люди распознают ситуацию, в которой они сами реализуют материнство, или ситуацию, в которой они являются объектами материнского воздействия; таким же образом архетипическая символическая основа выражена в таких представлениях, как Великая Богиня, Мать Церковь, Смерть и Мать Природа. Ощущение на собственном опыте "матери" всегда сильно подвержено влиянию этого подсознательного шаблона, архетипа Матери, который включает врожденную способность понимать и ощущать материнскую заботу и ее потерю, так же как и способность символизировать этот опыт. Постулирование архетипа помогает объяснить широко распространенное противоречие между ощущением матери ребенком и реальной матерью. Юнгианский аналитик очень заботится о том, чтобы отделить личную мать

от архетипического представления о Матери, которое является большим, чем может воплотить любая человеческая мать. Во многих отношениях формулировка Д.В. Винникотта, описывающая "достаточно хорошую мать", связана с юнговской формулировкой материнского архетипа: достаточно хорошая мать та, которая способна удовлетворить врожденное архетипическое представление ребенка о матери. Она просто будет "достаточно хорошей", делая это.

Архетипы описывают то, как мы связаны с миром: они проявляются как инстинкты и аффекты, как первобытные изображения и символы в снах, мифологии, паттернах поведения. Как безличные, коллективные и объективные элементы души, они отражают универсальные истоки и служат мостом над пропастью, разделяющей субъект и объект. Распознавание архетипов, включая персонализацию души в символических архетипических мотивах (таких, как фантазия, что мать - ведьма или ангел), является витальной частью юнгианского процесса. Об их вездесущести Юнг говорил:

В этой области существует много предубеждений, которые еще предстоит преодолеть. Когда считают, например, что мексиканские мифы не имеют ничего общего с похожими идеями, обнаруженными в Европе, приходится придерживаться фантастического предположения, что образованный современный человек может видеть во сне классические мифологические мотивы, известные только специалистам. Люди до сих пор думают, что связи, подобные этой, искусственны и, следовательно, невероятны. Но они забывают, что структура и функция органов тела являются более или менее одинаковыми повсеместно, включая также и мозг. И так как душа является в значительной степени зависимой от этого органа, предположительно она должна - по крайней мере, в принципе, - повсеместно продуцировать одинаковые формы.

Юнг представлял архетипы, распределяющимися по "спектру сознания" подобно тому, как распределяются цвета в световом спектре, от красного, с одной стороны через желтый, зеленый и синий, к фиолетовому цвету, с другой стороны. Красному и фиолетовому концам светового спектра соответствуют инстинктивный и духовный полюсы архетипов. Эти аспекты архетипа являются бессознательными и функционируют мощно и автономно. Они являются "психоидными" областями архетипа, которые функционируют как центры психической энергии, совпадающие с сознанием. Они проявляются в состояниях слияния, подобно проективной идентификации или мистическому вдохновению, или в психосоматических условиях, таких, как тождественность между матерью и ребенком. Когда этот магический уровень архетипа активируется, появляется интенсивное энергетическое поле, ощущаемое в теле, которое Юнг называл "нуминозностью". Этот магический уровень архетипа может "заражать" окружающих, и результатом могут быть такие отличающиеся явления как психология толпы и вера в излечение.

Все характерные особенности архетипов, их аффективное воздействие по типу "все или ничего", их внеличностность, автономность и нуминозность формируют богатый теоретический фон для многих движущих сил в доэдиповой области: всемогущество, идеализация, слияние и напряжение на оси "отделение - индивидуация". Эта объективная душа является местом рождения и матрицей архетипических образов, и слоем, в котором первичные инстинктивные и аффективные нарушения исцеляются. Именно здесь ощущается нуминозная сила архетипа в отличие от рационального понимания. Архетипическая душа - это мир единого мира, где ничего не отделено достаточным образом, но и ничего не соединено линейно. Вместо соединений и связи здесь существуют замещение и аффект. Часть представляет целое, и целое представляет части. Хрупкость матери может

восприниматься через линзы Ужасной Матери, а ее грация - как дар Великой Богини. Большая часть аналитической работы имеет дело с различением личного от архетипического и одновременно с этим с реинтеграцией, благодаря символизации, личного и архетипического опыта.

Хотя архетипические образы очень отличаются от личного опыта, они никогда не существуют в пустоте: они появляются, высвобождаются и ощущаются внутри индивидуума. Природа (архетип) и воспитание (личный опыт) переплетены сложным образом. Архетип, в узком смысле этого слова, - это скелет, который должен обрасти мясом личного опыта. Связь между личными истоками и архетипическими мотивами парадоксальна: с одной стороны, архетипический образ не должен анализироваться редуктивно, а как что-то символическое и неожиданно появляющееся; с другой стороны, верно и то, что архетип проявляется в реальном опыте. Например, когда пациент находится во власти идеализирующего переноса и аналитик воспринимается как трансцендентально позитивный и "заботливый", можно заключить, что "хорошая" грань архетипа матери активизируется в пациенте и проецируется на аналитика. В этом случае излечивающий агент является трансперсональным, но он ощущается в личных терминах. Архетип может скомпенсировать недостаточный личный опыт, но символ не может излечивать вне тела и конкретной жизни. Юнгианский аналитик Эдвард Витмонт выразил это таким образом:

Недостаток связи с архетипическим измерением приводит к духовному обнищанию и чувству бессмысленности жизни. Недостаточное закрепление и реализация архетипического в персональной сфере - это рассуждения о смысле архетипов вместо попытки найти этот смысл, проживая прозаические и "тривиальные" проблемы и сложности каждодневных чувств и связей, и эти рассуждения приводят к про-

стому пустословию и являются признаком нарциссической патологии. Тогда символ не может излечивать и может, в самом деле, скорее изолировать анализантов от подсознания, чем связать их с ним.

Кроме акцента на архетипическом измерении души и личного испытания этого на опыте, у Юнга были и другие идеи о психологическом развитии, которые оказались пророческими. Выдающимся было исследование феминного архетипа в мифологии и соответствующее ему значение в психологическом развитии обоих полов. Юнг осознал, что "маскулинные" аспекты души, такие как самоуправление, самостоятельность и агрессивность, не являются превосходящими по отношению к "феминным" элементам, таким как забота о потомстве, зависимость от взаимоотношений и эмпатия. Скорее, эти две части формируют целое, и обе эти части принадлежат каждому индивидууму. Юнг назвал "феминный" архетип мужчины - анима, а "маскулинный" архетип женщины - анимус. Юнг представлял их себе похожими на души - образы с их собственной психической реальностью, на "отличающуюся сущность", которая, как таковая, нуждается в том, чтобы соединиться, и, следовательно, соединяет эго с объективной душой.

Постулируя архетипы анима - анимус. Юнг расширял картину возможностей развития для обоих полов. Хотя в некоторых своих ранних предположениях о половом развитии и поведении Юнг явно находился под влиянием мышления, основанного на доминировании "мужского типа", одним из наиболее ошеломляющих достижений более позднего периода его творчества было то, что он поместил женщин и феминные аспекты души на равных с мужчинами и маскулинностью. Это, в сущности, бросало вызов всей структуре психоаналитической теории и теории развития, которая была основана на идеале самостоятельного индивидуума - героя, отделяющегося от матери любой ценой (и это являлось моделью

психологического здоровья). Такие качества, как зависимость и эмпатия были обесценены и патологизированы. Женщина была по сути второго сорта. Юнг начал пересматривать феминный архетип, что привело в результате к пересмотру наших идей о ментальном здоровье и встраиванию в них "феминных" качеств как естественных.

Юнг также интересовался психологическим развитием, продолжающимся в течение жизни взрослого человека. Он был первым, кто попытался описать стадии жизни, основанные на мифах о солнечном герое, который поднимается с рассветом, набирает высоту с полдневным солнцем и затем спускается за горизонт, где попадает в объятия смерти. Идея жизненных стадий инициировала последующие исследования, например, исследования феномена "кризиса середины жизни". Идея "потенциала" для непрерывного и качественного развития на протяжении жизни добавляет необходимый компенсирующий фактор к генетическим теориям развития. Юнг был очень осторожен в оценке возможности построения законченной и целостной теории развития, основанной на архетипах. Его открытием было существование многочисленных субъективных путей к объективному осознанию. Юнг полагал, что, фактически, отдельные архетипические парадигмы некоторым образом могут влиять на индивидуумов или совсем не влиять, и их использование может быть избирательным для различных сторон психической функции. Например, битва героя с драконом является иллюстрацией юношеской параноидно-шизоидной души, в то время как Кельтские мифы с их влиянием на другие миры являются парадигмой для доэдиповой души. Во всех случаях архетипический материал используется для излечения, усиления, обоснования и придания значения личному опыту.

Юнгианская модель и ее динамика

В то время как объективность опыта определяется с помощью архетипов, ее субъективность определяется природой личных комплексов. Существует много причин для того, чтобы считать Юнга отцом "теории комплексов". Тестируя нормальных субъектов с помощью "ассоциативного теста", в котором субъекты должны были назвать пришедшую на ум ассоциацию в ответ на стимульные слова, он обнаружил наличие внутренней, бессознательной помехи вниманию к ассоциациям на тестовые слова. Эти внутренние помехи были названы "комплексами идей, окрашенных чувствами" или просто "комплексами" для краткости. Эта работа имела большое значение для статуса психоанализа в научном сообществе в то время, так как выявила эмпирические указания на то, что "ассоциации" могут быть нарушены исключительно изнутри. С другой стороны, критики утверждали, что пациенты во время анализа продуцируют ассоциации, но их содержание меняется в зависимости от реакции аналитика. Тогда Юнг провел экспериментальную верификацию специфических показателей, а именно, комплексов, которые, как он утверждал, были ответственными за многие ассоциации.

Тест "словесных ассоциаций" наводит на мысль о существовании многих типов комплексов, в противоположность представлению Фрейда о центральном сексуальном комплексе. Юнг также заметил, что эти комплексы были диссоциированы: они функционировали как автономные части содержания подсознания, способные формировать самостоятельные индивидуальности. Юнг сильно заинтересовался этими "самостоятельными индивидуальностями", и, находясь под впечатлением от них, он серьезно изучал и сравнивал с ними представления Фрейда о диссоциированных травматических видах памяти. Но Юнг никогда не верил в то, что необходимым условием возникновения диссоциации должна служить сексу-

альная травма или какая бы то ни было другая травма. Для Юнга душа была врожденно и неотъемлемо диссоциирована, с персонифицированными комплексами и архетипическим содержанием, функционирующими автономно как законченные и отдельные вторичные системы. Он представлял себе существование множества вторичных самостей, а не только подсознательные влечения и процессы.

Эта радикальная точка зрения энергично исследуется в современном изучении травм, диссоциативных нарушений и множественных личностных нарушений, где многие из идей Юнга нашли подтверждение. Его размышления над природой диссоциативных феноменов имели широкие последствия: в своей докторской диссертации Юнг впервые предположил, что в некоторых случаях стремления души к диссоциации возможен позитивный механизм. Он изучал духовного медиума и обнаружил, что личность "духовного проводника" медиума была более интегрированной, чем личность медиума самого по себе. Эта "вторичная" личность превосходила первичную. Исходя из этого наблюдения, у Юнга появилась важная идея о телеологической ориентации по направлению к симптомологии.

В то время как психоанализ Фрейда был главным образом археологическим, ведущим поиск в руинах прошлого. Юнг интересовался настоящим, так как считал, что от него зависит развитие в будущем. Он представлял себе эго "заблуждающимся" (делающим неправильные выборы) и "односторонним" (способным впадать в крайности). Он верил, что материал, всплывающий на поверхность из бессознательного, служит для того, чтобы пролить свет на его фундаментальную "темноту". Он считал, что бессознательные образы символичны, что символ компенсирует или очищает ошибки эго. Символ имеет регулирующую функцию. Сущность телеологической позиции заключается в том, что: 1) все симптомы и комплек-

сы имеют символическое архетипическое ядро и 2) конечный результат, назначение или цель симптома, комплекса или защитного механизма является таким же важным, если не более важным, чем причины, которые его вызвали. Симптом развивается не "потому", что так сложилась предшествующая история, а "для того", чтобы выразить часть души или довести до конца намерение. Клинический вопрос должен быть синтетическим, а не редуктивным: "для чего нужен этот симптом?" В случае медиума, которого наблюдал Юнг, ее "духовного проводника" нельзя было свести к патологическому истерическому комплексу, точнее, его можно было рассматривать как "независимое существо, автономную личность, ищущую промежуточный путь между крайностями". Юнг рассматривал эту личность как попытку очистить прошлое медиума и приготовить ее для взрослой жизни; это был нуминозный элемент в душе, способный придавать значение ее жизни. Юнг доказывал, что комплекс может функционировать, регулируя настоящее и реорганизуя будущее.

Наиболее серьезные формы болезней не являются существованием комплексов per se, а являются нарушением значительных саморегулирующих способностей души, таких, как возможность очистить текущую ситуацию с помощью привнесения диссоциированных комплексов и архетипического материала в сознание. Но как эти разнообразные диссоциированные части души организованы? Телеологический подход использует в качестве доводов другие плодотворные идеи Юнга: существование Самости, которую Юнг считал идеальной силой, которая сдерживает, структурирует и направляет развитие целостной души, включая эго.

Древняя и давно вышедшая из употребления идея, говорящая о том, что человек является микрокосмом, содержит высшую психологическую истину, которую еще предстоит в должной мере осознать. В прежние

времена эта истина проецировалась на тело так же, как алхимия проецировала бессознательную душу на химические вещества. Но все происходит по-другому, когда микрокосм понимается как внутренний мир, духовная природа которого появляется и исчезает в бессознательном... И так же, как космос не является просто хаотической массой частиц, а находится в согласии с Божественным замыслом, так и человек не должен растворяться в вихре противоречивых возможностей и стремлений, навязанных ему бессознательным, но должен стать тем единым, которое включит в себя их все.

Самость, в начале жизни, заключает в себе всю потенциальную личность, и, подобно семени или генетическому плану, она развивается со временем. Юнг тщательно разработал перспективы развития Самости; в его алхимической ампификации Самость развивается от хаотической смешанная масса до интегрированного философского камня, который, содержа все противоречивые возможности, символизирует идеальные условия для целостности и здоровья. Хотя эти условия никогда не могут быть полностью реализованы, Самость функционирует в течение жизни как упорядочивающий фактор для развития, как структурирующая, направленная на будущее сила, действующая на симптомы и символы. Отличительная черта юнгианской психологии заключается в том, что все диагностические и прогностические теории, а также теории развития организуются с точки зрения самости, а не с точки зрения эго. Постфрейдистские теоретики только ссылаются на это упоминание о "Самости": Масуд Хан говорит об ощущении самости, которое превосходит пределы Ид - Эго - суперэго структуры (1974), и Когут упоминает о фундаментальных и таинственных представлениях о самости (1971). Но юнгианская модель эго действительно связана с Самостью; наилучшим проявлением эго является то, что оно действует как "преемник" Самости.

Юнг представлял себе душу имеющей много важных структур и "центров тяжести"; кроме того, он видел ее диссоциированной и саморегулирующейся, стремящейся к порядку посредством Самости. Так как душа диссоциирована по природе, ее ассимиляция с помощью эго - бесконечный процесс. Юнг понимал, что между эго и бессознательным находится зияющая бездна, бездна, над которой время от времени появляется мост, но которая никогда не исчезает; поэтому его представление о душе включало идею всегда диссоциированных частей души. Но внутри этой кажущейся хаотической системы существует порядок; имя этого порядка - Самость, это структурирующая, телеологическая сила, влияющая на развитие и симптомологию, неизбежный и загадочный фактор в психологическом процессе. Душа обладает двумя регулирующими механизмами: диссоциированностью и Самостью, двумя "противоположностями", которые вместе составляют юнгианскую модель. Эти противоположности изучаются тремя направлениями: классической школой, которая подчеркивает Самость; архетипической школой, которая фокусируется на диссоциированности души; и школой развития, которая интересуется процессом индивидуации вне бессознательного. Задачей для следующих поколений является продвижение через эту множественность к такой позиции, которая сделала бы возможным объединенное видение.

Творческое и символическое использование подсознательного материала

Фантазии, сны, симптомология, защита и сопротивление в работе юнгианского аналитика рассматриваются в терминах их творческой функции и телеологии. Предполагается, что они отражают попытки души преодолевать препятствия, придавать значение и обеспечивать потенциальные возможности для будущего, а не только неадаптивные реакции на прошлое. Например, в течение периода депрессии и

беспокойства у женщины, она говорила: "Мне хотелось бы прыгнуть в реку". Юнгианский подход к этой разрушающей фантазии заключается в том, чтобы найти интерпретирующую область суицидальных образов пациентки. Ее явное "значение" и цель можно будет увидеть в контексте соответствующих функций и символизма.

Взгляд Юнга на большинство ментальных заболеваний заключался в том, что когда естественное развитие либидо (под либидо он понимал психическую энергию per se, а не только сексуальное либидо) останавливается из-за отсутствия внутренних или внешних трудностей, оно регрессирует. Когда либидо регрессирует, оно активирует интериоризированные образы прошлого, такие, как образы родителей, и архетипические символы либидо из объективной души, такие, как вода. Фантазия о "прыжке в воду" - это образ близящейся регрессии. Когда либидо регрессирует и появляется такой мощный символ, возникает вопрос: для чего это нужно и куда это направлено? Этот подход называется синтетическим и прогрессивным методом интерпретации, в отличие от редуктивного, ретроспективного и личностного подхода, который предполагает анализ в терминах прошлой истории и личного опыта. В юнгианском анализе используется комбинация обоих методов.

Регрессия - это мощное явление: оно содержит и болезнь, и потенциальное лечение- Либидо нуждается в том, чтобы вернуться назад и пройти через фазу взаимосвязи родитель - ребенок, с тем, чтобы достигнуть глубинных источников психической энергии. Эта способность регрессировать, особенно проходить через детские конфликты и травмы, является другим саморегулирующим механизмом души. Юнг считал регрессию и интроверсию не только потенциально адаптивными, но и успешного лечения. По мере того, как либидо регрессирует и в течение болезни обращается внутрь, символы (такие, как "прыжок в ре-

ку") всплывают из бессознательного. Эти символы не подвергаются цензуре, не искажаются и не являются просто знаками для чего-то еще. Фрейд считал, что формирование символа нужно для защиты от инфантильных бессознательных побуждений. Юнг полагал, что назначением символа является переход либидо с одного уровня на другой с указанием пути для будущего развития. Символы подобны живым существам, наполненным значением и способным действовать как преобразователи психической энергии.

Символы говорят на языке архетипов по преимуществу. Они исходят из архаического магического уровня души, и являются потенциально излечивающими, деструктивными или пророческими. Символические образы - настоящие преобразователи психической энергии, потому что символический образ вызывает совокупность архетипов, которые он отражает. Образы вызывают цель и мотивацию инстинктов через психоидную природу архетипа. И они сохраняют свое значение независимо от того, правильно или нет они понимаются. Например, фантазия о "прыжке в реку" может запустить очень реальный психологический процесс излечения. Энергия либидо связывается с образом и в этой форме может быть частично ассимилирована эго, приводя к высвобождению психической энергии для сознательного использования. Юнг был очень заинтересован в использовании таких техник, как рисование, живопись и активное фантазирование для выражения символических образов. Это эстетическое выражение имеет свои собственные целебные свойства, и как только джин оказывается, так сказать, в бутылке, диалог с ним начать легче. Использовавшиеся Юнгом техники рисования, живописи и игры были освоены детскими аналитиками и множеством других клиницистов.

Но что в действительности происходит с либидо во время регрессии? Юнг наблюдал спонтанную ревер-

сию либидо, которую он назвал энантиодромия. Случай "возвращения к противоположному" характеризует природу потока либидо; он описан в литературе и мифологии как возвращение солнца из живота ночи, путешествие обратно от центра земли или восхождение поэта из ада Данте. Этот критический саморегулирующийся механизм может объяснять спонтанные ремиссии депрессии и психотических эпизодов и положить конец регрессии. Когда этот механизм "ломается", регрессия становится очень опасным событием.

Когда подсознательный материал всплывает на поверхность, специфичность образа является информирующим принципом в работе с ним, т. е. река - это река, а не подвергнутый трансформации сексуальный образ. Бессознательное имеет свой собственный мифопоэтический язык и точку зрения на происходящее, хотя этот язык не имеет отношения к вербальному языку. Фактически, Юнг постулировал "два типа мышления", рациональное и иррациональное, идею, которая предвосхитила более поздние открытия ученых, касающиеся природы двух полушарий мозга и различных типов обработки информации. Символизирующая, образная часть разума работает по аналогии и соответствию, а не по рациональному объяснению. Юнг считал, что широкое распространение этого типа мышления указывает на его архетипическое происхождение. Чем глубже регрессия, тем больше возможностей попасть "во владения" образного типа мышления. Вот почему Юнг интерпретировал современные сны и фантазии в свете архаических мифологических мотивов (метод архетипической амплификации).

Например, образ "прыжка в реку" значит намного больше, чем личные ассоциации того, кто видит этот сон. Он несет с собой все архетипические образы движущейся воды: вода "решает" проблему, растворяя ее, и смачивает затрудненное в продвижении

либидо. Вода представляет собой течение (в противоположность неподвижности), погружение, растворение и очищение. Вода ослабляет связи между вещами, что приводит к смерти или возрождению. Всемирно известные священные реки Ганг, Нил и Иордан, как считается, обладают излечивающими и восстанавливающими свойствами; мифологические реки Стикс и Лета являются связующими между жизнью и забвением смерти. Во многих мифах женские божества устраивают реке дознание, ищут что-то потерянное, часть самих себя, которая должна быть возвращена: Психея ищет Эроса, Изис ищет Озириса. Телеологически, "суицидальный" образ символизирует необходимость растворить вещи на их составные части, смыть их волной в воду подсознательного и очистить (и это можно трактовать как прелюдию к возрождению). Юнг думал, что, с точки зрения Самости, которая видит "общую картину", несущественно, какую это принимает форму - смерти или возрожденной жизни. В любом случае, нечто начинается заново. Однако это видит это по-другому. Клинически, затруднение в работе происходит, когда архетипическая амплификация сталкивается с личным опытом, способностями и историей пациента. Терапевтически, этот образ может являться сигналом "редуктивной" части анализа: воды слез, горя, рыданий и ливня чувств. Если история пациентки наводит на мысль, что она может выдержать терапевтическое растворение и выжить, значит, прогноз прекрасный. С другой стороны, если травма пациентки была подавляющей и вызвала страх или чрезвычайную пассивность, ее способность "идти по течению" либидо может быть ограничена и привести к "застою" (бездеятельности), или даже потенциальному суициду.

Метод архетипической амплификации очень отличается от метода традиционных свободных ассоциаций: он признает границы свободной ассоциации, но подчеркивает специфичность образа, т. е реки как

имеющего объективное значение универсального символа. Это освещение истинных символов, которые находятся вне рационального понимания и способны привносить в сознание важный смысл, может быть необходимо женщине, которая хочет "прыгнуть в реку", для понимания своих проблем. В клинической ситуации архетипическая амплификация и личный опыт смешиваются, что используется для выявления диагноза, прогноза и особых согласованных действий, которые могут исправить текущую ситуацию пациента, включая аналитическую. С точки зрения юнгианской перспективы, диагноз и прогноз имеют отношение не только к патологии, но также к оценке потенциала для диалога и ассимиляции между эго и бессознательным материалом.

Другой способ, с помощью которого Юнг в своей работе использует бессознательный материал творческим образом, заключен в его подходе к противоположностям в психологической жизни. Этот подход отражает психологический факт, что все, что есть внутри комплекса эго, имеет свою зеркальную "противоположность" в бессознательном. Контролирующее эго будет привносить нарушение в бессознательное: принц является также лягушкой, а лягушка вмещает в себя потенциального принца. Душа не является совершенной гомогенной сущностью; скорее, она работает для того, чтобы создать целостность. Но беспокойные лягушки обычно проталкиваются в бессознательное, формируя диссоциированную вторичную личность, которую Юнг называл тенью. Делом первостепенной важности является переведение "противоположностей" в сознательное понимание; если этого не делать, диссоциация и невроз продолжают развиваться.

Так как сознательное мышление желает прояснить ситуацию и получить однозначное решение, оно постоянно "закрывает глаза" на контраргументы и противоположные тенденции и, в конце концов, получа-

ет неудовлетворительный результат, который или остается целиком бессознательным, или усердно не замечается. По мере того, как это регулярно происходит, бессознательное постепенно "воздвигает стены" своей контрпозиции.

Это представление о несовместимых противоположностях, лежащих рядом и частично подавленных, заставляет пересмотреть нашу картину ментального здоровья и делает относительными чувства собственной неполноценности и патологии. Целью является целостность, а не совершенство. Каждый имеет комплекс тени; имеет просто как архетипическую данность душе. Тень никогда не может быть устранена или полностью ассимилирована эго, скорее, существует этический императив допущения ее и принятие творческой ответственности за нее. Юнг совершенно определенно чувствовал, что путь к психологическому здоровью и значимости лежит через тень. Демоны, разбойники и отвратительные сиблинги, которые преследуют нас во сне, могут быть нашими вторичными сущностями, ищущими места за "общим столом".

Хотя проблема противоположностей стара как мир, открытие ее терапевтического значения было одним из наиболее важных достижений Юнга. Эта проблема, очевидно, проявляет себя не только в объектных отношениях (когда психика и другие комплексы изначально проецируют тень в интерперсональные взаимоотношения). Юнг обращает наше внимание на интровертную арену: на связи между комплексами сами по себе и связь эго с этими комплексами. Исследование этих связей требует хорошо обдуманного проведения психотерапии, где важными вопросами являются: как может существовать лягушка, если не в проекции? Как может принц влиять на лягушку и лягушка на принца? Поиск ответов на эти вопросы возможен при использовании процессов субъективного понимания, релятивизации эго, постоянной ин-

теграции материала тени и субъективным подходом к тому, что составляет "хорошее" и "плохое" в психологической жизни.

Эта борьба является частью трудного процесса индивидуации, целью которого является целостность, а не совершенство. Это движение либидо отличается от инстинктивного роста, адаптации, регрессии и общего взросления. Это то, что алхимики называют "opus contra naturam" - работа против природы. Сдвиг от идеализированного эго до действительно уникального, ориентированного на Самость эго является подлинно критическим изменением (этот сдвиг зависит от полного развития стадий жизни, включая адаптацию к обществу и приобретение индивидуальности). Он происходит при дифференциации и творческой ассимиляции психических противоположностей, тени и другого бессознательного материала. Результатом является мудрость целостной жизни и "amor fati" - принятие судьбы и любовь к ней.

Юнгианская психология считает действующими факторами души чувство личной значимости, служащее определенной цели развитие, творческую адаптацию. Существование души понимается как процесс постоянной психической интеграции с предшествующими ему стадиями диссоциации, который можно просуммировать в алхимической максиме растворяй и сгущай. Целью анализа является придание психической энергии нового импульса по направлению к развитию (с помощью переживания символического бессознательного материала). Значительный вклад Юнга заключался в том, что он настаивал на символической и творческой функции бессознательного материала, излечивающей силе образов и направленной на будущее тенденции души (использующей регрессию во время стресса и роста). Но он был совершенно уверен в том, что нельзя ничего достигнуть и можно многое потерять, получая per se рег-

рессивный материал. Опережая свое время, он обращался к проблемам зависимости, регрессии и тайного соглашения, которые продолжают являться серьезными нерешенными задачами современной психотерапии.

Работа Юнга сделала доступными традиционные концептуальные и интерпретативные области психоанализа для исследования архетипической динамики. Проблемы, которые исследуются в этой области сегодня (проблемы "расщепленного объекта", пограничной и доэдиповой динамики, сепарационно-индивидуализационной борьбы усилий, диссоциативных расстройств и многие другие), имеют свои корни в архетипическом слое души. Многие представления из тех, о которых Юнг говорил как о "синтетически-конструктивных", начали всплывать на поверхность в современном психоаналитическом мышлении.

Но, что более важно. Юнг "депатологизировал" архетипический и трансперсональный уровень души путем верификации его функции как творческой матрицы для целостной личности. Подавление или отрицание его приводит к несчастьям, от которых действительно страдает современное общество: депрессия и чувство неудачи при виде неизбежных страданий жизни и последующее очарование теми, кто идентифицировался с архетипической душой: религиозными фанатиками или жаждущими власти личностями. Заслуга Юнга в том, что он указал путь к более творческой связи с бессознательным, и его личная преданность этому процессу - прекрасная иллюстрация тому, чего "?можно достигнуть, когда душа встречается с собой.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Диалог влечет за собой исчезновение границ между сознанием и бессознательным, одновременно поддерживая динамическое напряжение

между ними: психическая энергия, генерируемая этим напряжением, может порождать символ, далекий от обеих изначальных позиций. Юнг упоминает об этом процессе как об активации трансцендентной функции (1916/1969). Он рассматривает этот процесс как наиболее значительный фактор в глубинной психологической работе.

2. Представления Юнга об излечении включают стимуляцию бессознательного с целью генерации компенсаторного архетипа (интрапсихическим путем или благодаря переносу), а не приобретение "корректирующего эмоционального опыта". Причиной излечения также может стать столкновение с чем-то в мире объектов, что воплощает частный архетипический паттерн, который не сбалансирован у пациента.

Библиография:

- Freud, S. (1933). New Introductory Lectures. In The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. 24. vols. ed. and tr. J. Strachey. London: Hogarth Press, vol. 22.
- Jung, C.G. (1902/1970). "0n the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena." CW.
- Jung, C.G. (1906/1973). Experimental Researches. CW 2. Jung, C.G. (1912/1956). Symbol of Transformation. CW5. Jung, C.G. (1921/1971). Psychological Types. CW e. Jung, C.G. (1916/1969). The Structure and Dynamics of the Psyche. CW. Jung, C.G. (1952). "Synchronicity: An Acausal Connecting Principle."
- In The Structure and Dynamics of the Psyche. CW, pp. 417-519. Jung, C.G. (1931). "The Stages of Life" CW, pp. 387-403. Jung, C.G. (1916). "The Transcendent Functions CW s, pp. 67-91. Jung, C.G. (1966). The Practice of Psychotherapy. CW. Jung, C.G. (1946). "The Psychology of the Transference." CW, pp. 163-323.

- Jung, C.G. (1956/1970). Mysterium Coniunctions. CW 14. Kerr, J. (1993). A Most Dangerous Method. New York: Alfred A.Knopf. Khan, M.M.R. (1974). The Privacy of the Self. New York: International Universities Press.
- Kohut, H. (1971). The Analysis of the Self. New York: International Universities Press.
- Neumann, E. (1954). The Origins and History of Consciousness. Princeton: Princeton University Press.
- Neumann, E. (1955). The Great Mother: an Analysis of the Archetype. Princeton: Princeton University Press.
- Perera, S. (1990). "Dream Design: Some Operations Underlying Clinical Dream Appreciation." In Dreams in Analysis.
- Willmette, 111.: Chiron Publications.
- Salman, S. (1994). " Dissociation in the Magical Pre-Oedipal Field." Paper presented at the Conference on Trauma and Dissociation, Center for Depth Psychology and Jungian Studies,
- Katonah, N.Y. Samuels, A., Shorter, B., and Plaut, F. (1986). A Critical Dictionary of Jungian Analysis. New York: Routledge & Kegan Paul. Whitmont, E.C. (1982). Return of the Goddess. New York: Crossroad. Winnicott, D.W. (1965). "True and False Self." In The Maturational Processes and the Facilitating Environment. New York: International Universities Press.

ПОЛ КЮГЛЕР. ПСИХИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ КАК МОСТ МЕЖДУ СУБЪЕКТОМ И ОБЪЕКТОМ

Психика по большей части состоит из образов.
(Jung, 1926, CWg, p. 325)

Психическая сущность может стать содержанием сознания,
то есть обрести представление, только тогда,
когда она имеет свойства образа.
(Jung, 1926, CW8, p. 322)

Основополагающие принципы

Процесс формирования психических образов занимает центральное место среди основных функций человеческой личности. Без способности к формированию психических образов были бы невозможны самоосознание, речь, письмо, запоминание, сны, искусство, культура — все то главное, что присуще только человеку. Глубинная психология развилась из стремления к пониманию процесса создания образов (то есть снов, ассоциаций, памяти и фантазий) и той роли, которую этот процесс играет в формировании личности и развитии психопатологии. Как Фрейд, так и Юнг предпринимали попытки объяснить формирование психических образов и их воздействие на личность. Оба ученых избрали для этого форму «универсалий». Фрейд постулировал существование филогенетической «схемы», Эдипова комплекса и связанного с ним мира желаний, а Юнг предложил «архетипы». Хотя оба признали универсалии, различие между двумя теориями кроется в конкретных основополагающих принципах, на которых они построены.

Теоретические изыскания Фрейда начинаются с постулата о существовании мира желаний (эроса), который предшествует любому переживанию. Юнг строит свою теорию исходя из реальности мира образов. Образ — это тот мир, в котором разворачивается опыт. Образ составляет опыт. Образ — это душа. Для Юнга мир психической реальности не является ни миром вещей, ни миром бытия. Это мир «образа как такового». В этой главе мы будем рассматривать образ и архетип в историческом контексте для того, чтобы попытаться построить психологическую перспективу фундаментальных концепций Юнга и углубить понимание проблемы универсалий в отношении психических образов. Возможно, ничто в истории западной мысли не оказалось столь необходимым и в то же время ничто не таило в себе столько проблем для понимания процесса формирования психических образов, как потребность в какой-нибудь универсалии. На протяжении истории, начи-

ная с платоновских метафизических идей, материальных форм Аристотеля и cogito Декарта и заканчивая кантовскими категориями чистого разума и архетипами Юнга, между психическими образами и универсалиями образовалась долгая и сложная взаимосвязь. Западная мысль билась над вопросами: существуют или нет универсальные принципы, на которых можно построить современную концепцию человеческой природы? Существуют ли атрибуты, присущие только человеческому разуму, как-то: реальность, истина, «я», бог, разум, бытие и образ? И если да, то где они находятся? Теперь мы обратимся к истории образа в западной философии, чтобы рассмотреть эти вопросы в исторической перспективе и понять, ка¬кое отражение они нашли в основополагающей концепции Юнга.

Краткая история образа

Он мыслитель; это значит, что он знает, как сделать вещи проще,
чем они есть на самом деле.
(Ницше, 1887/1974, sec. 189)

Идея образа не является чем-то застывшим, постоянным и вечным. Образ — это текучая концепция, которая претерпела множество изменений на протяжении веков. Чтобы уловить малейшие сдвиги и изменения в этой концепции, мы проследим ее эволюцию от ранних формулировок греческих философов, через средневековую онтотеологию и зарождение модернизма, до современных споров о статусе образа в постмодернизме. Материал для этого краткого курса истории взят преимущественно из следующих источников: книги «История философии» Фредерика Коплестона (Frederick Copleston, A History of Philosophy); книги «Теория воображения в классическом и средневековом представлении» (M.W.Bundy, The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought) и особенно книги Ричарда Керни »Пробуж-

дение воображения» (Richard Kearney, The Wake of Imagination).
История образа в западной философии начинается с Платона. В его Государстве есть аллегорическая история о пещере, которая прямо связана с проблемой образа и его отношением к «я» и реальности. В этой истории люди аллегорически изображены живущими в пещере невежества и заключенными, как пленники, в мир образов. Обитатели пещеры могут видеть только тени на стене, которые отбрасывают объекты снаружи. Поэтому они рассматривают эти тени как реальность, не имея ни малейшего понятия о тех объектах, которые они на самом деле имеют в виду. Наконец, кому-то удается вырваться из пещеры наружу, на солнечный свет, в вечность и впервые увидеть настоящие объекты. Таким образом люди узнают, что они были обмануты тенями, которые отбрасывал на их стену материальный мир.
Если говорить вкратце, платоновская теория образа и знания исходит из существования a priori идеи (архетипа), пребывающих в вечности. Хотя в материальном мире существует много стульев, в вечности есть только одна «форма», или «архетип» стула. Отражение стула в зеркале — лишь видимость, а не «реальность», точно также и множество сту¬льев в материальном мире есть лишь отражения, тени «идеального стула» в вечности.
Платон рассматривал преходящий материальный мир, в котором мы живем, ,как копию, отражение в зеркале материаль¬ности. Образ, в свою очередь, — это отражение материального мира, копия копии идеи, пребывающей в вечности. Платонов¬ская теория образов передается метафорами «рисование» и «изображение», как, например, при ваянии или создании внешней формы. Образы рассматривались не как внутренние, а как находящиеся извне души.
Образы, как предполагал Платон, подобно лекарствам (pharmacon), могут служить как на пользу, так и во вред. Образ служит лекарством, когда помогает сохранить чело¬веческий опыт для потомства, не

давая времени уничтожить его. Образ может действовать также как яд, затуманивая наше зрение и заставляя принимать копию за оригинал. Образ в роли идола отравляет нас. По Платону, образы — внешние производные материального мира, который сам является отпечатком идеального мира. Образы — это копии копий, а не первичные принципы.
Ученик Платона Аристотель создал другую теорию образа и переместил фокус исследования с метафизики на психологию. По Аристотелю, образ находится внутри человека, а источником образа является не идеальный, а материальный мир. Для Аристотеля образы — психические посредники между чувствами и разумом, мост между внутренним миром сознания и внешним миром материальной реальности. Основные метафоры, используемые Аристотелем для описания процессов возникновения образов, — «написание», «начертание» и «рисование». Мы до сих пор используем эти метафоры в современном языке, когда говорим «обрисовать положение» или «описать явление». Тем не ме¬нее, Аристотель наделяет свойством первичности не образ, а сенсорные данные. Образ — это их отражение, а не источник.
Ни Платон, ни Аристотель никогда не рассматривали про¬цесс возникновения образа как изначальный и автономный. Для обоих образы — это по большей части результат копирования и повторения. Следы воззрений Платона и Аристотеля можно обнаружить в основании практически всех последующих теорий западной психологии. Первичность придается или ощущению, или вневременным когнитивным структурам, или комбинации этих двух факторов, как в эпигенетической модели Пиаже. Общей чертой Платона и Аристотеля является их отношение к психическим образам как ко вторичному отражению какого-то более «сущностного» источника, находящегося вне человеческого существа. Создание образа — это процесс имитации, а не творения.

Средневековая точка зрения на создание образов

Взгляд на образы как на проявление воспроизводящей деятельности сохранялся практически не изменяясь, проходя через философские системы неоплатоников Порфирия, Прокла, Плотина и через средневековую онтотеологию. Отношение к образу, сложившееся в средние века, объединило эллинистскую онтологию и библейскую теологию. Возникновение этого онтотеологического альянса только усилило недоверие к образам. С теологической стороны, Библия осуждала образы как нарушение божественного порядка творения, а с философской стороны, образ рассматривался как вторичная копия из¬начальной истинной сущности. И иудео-христианская, и греческая традиции считали создание образов воспроизводящей активностью, отражением «истинного» источника смысла, находящегося за пределами человеческого мира — бога или форм (метафизических, как у Платона, или физических, как у Аристотеля).

Понимание проблемы образов, которое мы находим у Августина, Бонавентуры и Фомы Аквинского, все еще напоминает модель воспроизведения, принадлежащую Платону и Аристотелю. Все представители онтотеологической традиции рассматривают образ как копию, указывающую на существование за ней изначального источника — божественного идеала (бога), недоступного человеку в силу несовершенства человеческой при¬роды.

Ричард Сент-Викторский, один из наиболее интересных авторов этого периода, называет образы «одеянием» или «покровом», который нужен, чтобы «одеть» рациональные идеи. Образы рассматриваются как психический покров, используемый для прикрытия разума, чтобы сделать его более доступным большинству. Относясь к образам с настороженностью, Ричард Сент-Викторский предостерегает, что

если разуму слишком понравится его «одежда», то воображение может пристать к разуму, как кожа. Если это случится, то мы будем принимать искусственный облик образов за истинные сущности. Философ предостерегает об опасности спутать образы с нашей неповторимой сущностью.

Обратите ваше внимание на то, насколько силен у Ричарда Сент-Викторского страх того, что мы можем по ошибке принять образы за собственную кожу — нашу истинную природу, а не как искусственно созданную копию. В этом страхе мы уже можем заметить следы сомнений в том, действительно ли образы — это что-то искусственное и воспроизводящее природу или же действительная часть нашей сущности. Боязнь того, что образ может быть ошибочно воспринят как часть человеческой натуры, а не просто как «одежда» для нее, отражает растущую неуверенность западной философской мысли относительно истинного места образов в природе человека.

По мере того как западная философия развивала концепцию образа, возрастала неустойчивость промежуточной позиции, которую эта концепция вынужденно занимала на протяжении предшествующего тысячелетия. Метафизическое мышление, унаследованное от Платона и Аристотеля, предполагало изначальное существование противоположно¬стей: внешнего и внутреннего, души и тела, разума и чувства, духа и материи. Образ неизменно занимал позицию между любой парой противоположностей. Со времени возникновения греческой философии существование этих пар мыслилось незыблемым, закладывая основу западной метафизики, и, без сомнения, в них видели каркас, поддерживающий структуру нашего мышления.

По мере того как западная культура в своем развитии двигалась от онтотеологии к Ренессансу и далее, к современному обществу, стали заметны признаки отмирания в этих метафизических структурах. Образ, до этого зажатый между фундаментальными противоположностями западной метафизики, начал

медленно подрывать ее основание, угрожая самому метафизическому мышлению, на котором строятся такие противоположности. Пошатнулась уверенность в том, что образ — это только копия некоего ранее появившегося оригинала, то есть разума, чувства, бога, духа, материи, формы и так далее. С приходом Ренессанса уже не было преж¬ней уверенности в том, что есть образ — одежда, которую мы надеваем, или наша собственная кожа.

Алхимики: несколько маргинальных фигур

В средневековых представлениях об образе, без сомнения, отражаются их дуалистическая онтотеологическая природа, совпадающая с базовой моделью копирования, свойственной пх иудео-христианским и эллинистическим корням. Образ все еще трактуется как репрезентация, вторичное сознательное представление. По мере того, как мы движемся от средневековой онтотеологии к схоластике XIII-XIV веков и занимающейся заре гуманизма периода Ренессанса, несколько фигур, стоящих на обочине дороги европейской философской мысли, радикально меняют наше знание об образе. Парацельс, Фичино и Бруно развили новое понимание образа — они признали образ творческой, трансформирующей и изначальной силой, действующей внутри человеческой природы. Точно так же, как Коперник перевернул космологию, поставив Солнце в центр Вселенной, алхимики перевернули традиционную теорию знания и образа. Библейская, греко-романская и средневековая системы мысли трактовали реальность как трансцендентную сущность, недоступную человеческому пониманию, подобную платоновскому Солнцу, сияющему независимо от границ человеческой пещеры. Алхимики и другие герметические философы этого периода начали интуитивно понимать то, что есть «солнце» и внутри человеческого микрокосма — внутренний свет, обладающий силой творения. Парацельс вопрошает: «Что есть воображение, если не

внутреннее солнце?» (Kearney, 1988).
Бруно, герметический философ XVI века, радикально пересмотрел традиционный взгляд на образ как продукт воспроизведения. Он осмелился утверждать, что человеческое воображение само является источником познания! Для того времени это была крайне смелая идея. По Бруно, работа воображения предваряет разум и, в действительности, создает его. Эта теоретическая формулировка справедливо сочла творческие силы достоянием человеческой природы, а не вечных или божественных сущностей. Эти идеи настолько отличались от доктрин, которые предлагали схоласты и средневековые мыслители, что были осуждены Церковью как ересь. Наказанием Бруно за то, что он поместил воображение в центр творческих способностей человека и человеческой природы, было сожжение на костре. Понадобилось еще несколько веков, прежде чем перестало быть опасным включать подобные идеи в основной поток европейской философской мысли.
Алхимические работы этого периода, существовавшие на периферии западной философии, понемногу начали движение от метафизики трансцендентности к психологии творческого начала человека. Ранее авторство творения, по большей части, выходило за рамки человека. Например, в средние века автор обычно не подписывался под картиной, изображающей Христа, чтобы стереть свою индивидуальность и не принижать божественное начало в любом творении. Бруно и другие философы герметического направления XV и XVI веков начали развивать еретическую идею о том, что сила, ответственная за творчество, исходит от человека.

Зарождение нового времени

Следующий значительный сдвиг в теории образа был сделан Рене Декартом в XVII столетии. Он был первым философом нового времени, совершившим решительный прорыв в схо¬ластических воззрениях

XIII-XIV веков. Идеи, выдвигаемые Декартом в его труде «Размышления» (1642), заложили основы современной точки зрения на разделение мира на объекты и субъекты. Развивая свой тезис «Cogito ergo sum», Декарт берет за основу существования не трансцендентного бога, объективную материю или вечные формы, а действие познающего субъекта. Декартова теория мыслящего субъекта обозначила перелом в западной психологической мысли, поместив источник смыслов, творчества и истины внутрь человеческой субъективности. Человеческому разуму отдан приоритет перед объективной сущностью или божественным.

Антропоцентрическая мода в XVI и XVII веках проявляет себя и в искусстве — в беллетристике появляются «авторы», создающие новеллы, а в живописи расцветает автопортрет как образец новой эстетики субъективного. Картезианская теория cogito (мыслящего субъекта) несла зачатки современного направления философии, которое старается найти антропологическое обоснование метафизики. В центре нашей метафизики теперь находятся не идеальные формы (Платон), не материя (Аристотель) и не Бог (онтотеология). Декарт поместил в центр человека, обрезал канаты, привязывавшие лодку человеческого разума к берегам трансцендентальных божеств, внешних идеа¬лов или материального мира. Первичным источником ощущений смысла, уверенности, бытия и истины стал сам человек. Хотя Декарт открыл дорогу современному гуманизму, он продол¬жал считать образ порождением воспроизводящей активности.

Эмпиризм: путь к произвольному фикционализму

Следующий существенный сдвиг в формировании концепции образа произошел с появлением эмпиризма Дэвида Юма (1711 — 1776). Развивая Декарта, Юм предположил, что чело¬веческое знание может строиться на основании себя самого, не прибегая к помощи метафизического мира божеств и идей или к помощи мира материи. Когда разум был избав-

лен от метафизического каркаса, Юму пришлось признать, что само основание позитивистского рационализма сводится к произвольному фикционализму* (Фикционализм (от лат. fictio — вымысел, выдумка) — философская концепция, согласно которой вся человеческая деятельность основана на фикциях. Фикции — представления, которым в действительности ничто не соответствует, и они оправданы лишь исходя из их практического применения). Поскольку Юм выступил в поддержку мнения Локка о разуме как о tabula rasa, чистой грифельной доске, на которой записаны «поблекшие чувственные впечатления», то, в конце концов, он пришел к радикальному фикционализму, который угрожал разрушить самое основание рационализма. Керни (Kearney, 1988) предположил, что Юм довел до крайнего предела развитие концепции образа как результата воспроизведения, утверждая, что все человеческое знание получено посредством ассоциации образов — идей и больпге нет необходимости использовать метафизические законы или трансцендентные сущности.

Акт познания был сведен Юмом к серии психологических закономерностей, которые управляют ассоциацией образов, как-то: сходству, непрерывности, идентичности и так далее. Являясь сторонником идеи, что образ — это воспроизведение, оставшаяся в уме копия пережитых и «поблекших» чувств, Юм настаивает на том, что этот мир представлений содержится внутри человеческого субъекта: наш внутренний музей искусств — вот вся реальность, с которой мы имеем дело. Это тревожное заключение поставило перед Юмом дилемму — он оказался запертым в своем солипсическом музее психических образов. Мир разума и материальная реальность — субъективные представления, и то, и другое — выдумка. Психический образ отныне не связан ни с каким трансцендентным происхождением или истиной, то есть вечным идеалом, Богом, материальным миром, и даже с cogito. Согласно Юму, психический образ —

это вся истина, которая нам доступна, но для Юма это одновременно означает, что нам недоступна никакая истина, поскольку он — сторонник теории соответствия. Если мы не можем утверждать, что есть соответствие между образом и трансцендентным объектом, мы не можем установить истину. Нам остается лишь произвольный фикционализм, которого мы, тем не менее, должны придерживаться так, как будто он реален.

Юм, как когда-то Платон, понял, что человеческое существование связано с миром посредством образов. Но различие между двумя философами состоит в том, что Юм не признает никакой «трансцендентной реальности», лежащей за пределами темной пещеры с образами-тенями на стенах. Для Юма эти тени никак не соотносятся с трансцендентными формами, которые придают их существованию обоснованность. Это серьезно подрывало метафизический фундамент, который на протяжении двух последних тысячелетий поддерживал здание реальности. Отношение Юма к психическим образам заключает в себе следующую проблему: если «мир», который мы знаем, есть лишь коллекция пустых выдумок, лишенных всякого трансцендентного основания, то все, на чем основывается наше чувство реальности, — это субъективный вымысел, лишенные фундамента образы. Тревожный вывод о том, что человеческое знание зависит от безосновательных вымыслов, привел Юма к философскому кризису:

«Если мы примем этот принцип [примат образов] и осудим всякое утонченное рассуждение, мы придем к явному абсурду. Если мы отвергнем его, следуя этим доводам, то ниспровергнем самое человеческое понимание. Таким образом, у нас не остается иного выбора, кроме выбора между фальшивым разумом и полным отсутствием такового. Что касается меня, то я не знаю, что делать в этом случае». (Hume, 1976)

В подобном состоянии необоснованного субъективизма и глубокого недоверия к психическим образам мы и находим европейскую мысль в конце века Рас-

судка. В этой скептической атмосфере готовится революция теории ментальных образов, произведенная философией XVIII века.

Освобождение воображения

В 1781 году Кант ошеломил своих коллег утверждением, что процесс формирования образа (Einbildungskraft) — неотъемлемое условие любого знания. В первом издании своей книги «Критика чистого разума» он показал, что разум и чувство, до этого два первичных понятия в большинстве теорий познания, производятся, а не воспроизводятся, ра-бо¬той воображения. К этому радикальному выводу вплотную подошел создатель произвольного фикционализма Юм, но для Юма образы все еще были продуктом воспроизведения, спрятанного в недрах сознания. Революция, произведенная Кантом, перевернула две основные позиции: во-первых, Кант утверждал, что процесс создания образов является как воспроизводящим, так и производящим, а во-вторых, он поместил синтетические категории и процесс создания образов трансцендентно по отношению к разуму. Согласно платоновской метафизике, трансцендентная сущность пребывает в вечности, непостижимая человеческим разумом. В борьбе с произвольным фикционализмом, явившемся результатом отказа от всех трансцендентных оснований, Кант утвердил новое основание, находящееся внутри человеческого разума, но трансцендентное по отношению к познающему субъекту. Двумя столетиями ранее сходная точка зрения на природу образов привела Бруно на костер. Экстраординарная формулировка Канта перевернула с ног на голову всю иерархию традиционной эпистемологии, показав, что чистый разум не может снисходить на объекты опыта, не проникая сквозь границы, установленные воображением. Все знание подчинено ограниченным возможностям человеческой субъективности. Проще говоря, воображение — неизменное начальное условие лю-

бого знания.
После работ Канта невозможно было не поместить психические образы в центр современных теорий познания, искусства, бытия и психологии. С этим эпистемологическим сдвигом философская мысль перестала рассматривать психические образы как копии или копии копий и придала им роль творящего начала, источника смысла и нашего ощущения бытия и реальности. Именно возникновение образов порождает наше сознание, которое, в свою очередь, проливает свет на наш мир.
Отношения разума и образа проделали долгий путь, начавшийся с ранней греческой мысли. По мере того, как мы вступаем в XIX век, между двумя началами устанавливается более мирная связь. Освобождение воображения Кантом привело к бурному всплеску новых идей в искусстве и философии XIX века. В Англии новый романтизм праздновал освобождение образа из цепких рук разума в работах Блэйка, Шелли, Байрона, Колриджа и Китса. Празднование продолжили во Франции Бодлер, Гюго и Нерваль. В Германии в работах Фихте и Шеллинга развивается философский идеализм — течение, в фокусе которого находится обнаруженная недавно творческая сила воображения. Каждый шаг в этом движении утверждал важность образа в природе человека, но, как часто это случается со многими новыми движениями, процесс зашел слишком далеко. Столкнувшись с индустриальной революцией и истреблением природы, механизацией общества в результате технологического развития, эксплуатацией индивидуума, неудержимо растущим капита¬лизмом, идеалистические воззрения романтического гума¬низма уступили дорогу более трезвому, приземленному взгляду на синтетическую силу образа в экзистенциальных работах Кьеркегора и Ницше.

Образ и архетип в глубинной психологии

«Я и в самом деле убежден, что творческое вообра-

жение — это единственный первичный феномен, доступный нам, настоящая Основа души, единственная непосредственная реальность».
(Юнг, из письма, январь 1923 г.)

Спустя столетие после Канта готовится еще одна трансформация в концепции образа. Фрейд начал свое исследование тайников человеческого разума с помощью анализа психических образов. Сны, фантазии и ассоциации подверглись тщательному изучению в попытке понять, как пси¬хические образы участвуют в развитии личности, психопатологии и нашем переживании прошлого, настоящего и будущего. Хотя эти вопросы были трудными и новыми для психиатрии и глубинной психологии, проблема образа не была новой для того, кто был знаком с историей западной мысли. У Фрейда и Юнга отношение к философии коренным образом различалось. В то время как Фрейд намеренно избегал читать философские тексты, Юнг был буквально пропитан историей идей. Первая сотня страниц книги «Психологические типы», написанной Юнгом в период, когда начали формироваться его концепции образа и архетипа, читается как история европейской мысли. В это время, сразу после теоретического спора с Фрейдом о первичности влечения в психической жизни, Юнг начал формулировать свое собственное видение глубинной психологии. Вместо того чтобы принять идею Фрейда о том, что психические образы — это репрезентация инстинктов, Юнг попытался рассмотреть образ как первичный феномен, автономную активность души, способную как к созданию, так и к воспроизведению. Ранее Кант произвел революцию в философии, противопоставляя произвольному фикционализму Юма воображение, сущест¬вующее в пределах человеческого разума, но трансцендентное по отношению к познающему субъекту. Кантовские категории (время, пространство, число и так далее) предоставили априорные структуры, необходимые для разума как такового. Юнг

развил эти осторожные намеки, данные в «Критике чистого разума», до сущностных положений глубинной психологии, сделав архетипы априорными категориями человеческой психики.
«Можно описать эти формы как категории, аналогичные логическим категориям. Последние присутствуют всегда и повсюду как основные постулаты разума. Просто в случае наших «форм» мы имеем дело не с категориями разума, а с категориями вообра¬жения... Изначальные структурные компоненты души не менее удивительны в своем единстве, чем структурные компоненты тела. Архетипы, так сказать, — это органы дорациональной души. Они — вечно передающиеся из поколения в поколение формы и идеи, не имеющие специфического содержания. Специфическое содержание они приобретают в процессе жизни индивидуума, когда личный опыт воспринимается именно в этих формах».
(CWU, с. 517-518)
В понимании Канта, образ существует в пределах сознания: тени-формы, которые мы видим в загадочном мире, окружающем нас, порождаются синтетическими категориями познающего субъекта. Следуя за Фрейдом, Юнг расширил понимание «человеческого субъекта», включив в него бессознательные психические процессы. Эту расширенную концепцию личности он называл «психе» — душа. Душа человека обладает своими собственными категориями, подобными логическим категориям разума. Эти структуры связаны с такими видами человеческой деятельности, как материнство, отцовство, рождение и перерождение, самоопределение, идентификация, старение и так далее. Содержание персонального опыта архетипически структурируется по специфическим человеческим законам, что можно было бы сравнить с работой желудка, переваривающего пищу. Бессознательное всегда пусто, оно является психическим «желудком» для проходящей через него пищи (личного опыта). Специфическое содержание сознательного опыта уже «переварено», архетипи-

чески структурировано согласно категориям человеческой психики, и это делает опыт значимым для нас самих и других людей. Поскольку общение между людьми опосредуется образом и мирозданием, оно было бы, в лучшем случае, весьма ограниченным без этих общих для всех психических структур.

Психическая реальность

Юнг рассматривал душу, с ее способностью творить образы, как промежуточное звено между сознательным миром эго и миром объектов (как внешних, так и внутренних).

...нужна третья, промежуточная точка. Esse in intellectu не хватает осязаемой реальности, esse in re нужен разум. Однако идея и предмет в человеческой психике сосуществуют, и психика сохраняет между ними баланс. Что будет значить для души идея, если лишить ее живого содержания? Какую ценность будет иметь предмет, если не приложить к нему определяющее действие ощущения-впечатления?

Что есть реальность, если не реальность нас самих, esse in anima? Живая реальность не является ни продуктом актуального, объективного существования вещей, ни исключительно идеей, а, скорее, комбинацией обоих факторов в живом психологическом процессе, посредством esse in anima.(CW 6, пар. 77)

Фрейд определил образы как психические копии инстинктов, а Юнг нашел радикально новую точку зрения на образы: он рассматривал их как собственно источник нашего ощущения психической реальности. Реальность не заключается отныне в Боге, вечных идеях или материи, поскольку Юнг поместил ощущение внешней реальности в границы человеческого, сделав ее функцией создание психических образов:

Душа создает реальность ежедневно. Только одно выражение я могу подобрать для этого — фантазия... Таким образом, фантазия представляется мне чистейшим выражением специфической активности души. Это — творческая активность.(CW6, с. 51-52)

Внутренний и внешний мир человека соединяются в психических образах, давая человеку жизненно важное ощущение связи с обоими мирами. «Только фантазии под силу построить мост между несовместимыми требованиями субъекта и объекта» (CW 6, с. 52). Переживание реальности — это следствие способности психики создавать образы. Это не внешняя сущность (Бог, идеальные формы или материя), а, скорее, «эссенция» человеческого естества. Субъективно человек ощущает реальность как находящуюся «где-то там», потому что источник его ощущений локализован «вовне», трансцендентно по отношению к человеческой субъективности. С этим онтологическим сдвигом психический образ более не рассматривается как копия или копия копии и приобретает, согласно Канту, значение единственного источника нашего ощущения реальности и существования.

Постструктурализм и поворот в сторону лингвистики

С приближением конца XX столетия спор относительно роли образа продолжает развиваться, но приобретает при этом новый оборот. За последние пятьдесят лет произошла революция в философии, сместившая фокус исследований с роли образа в человеческом знании на роль языка. Новые континентальные философы, в особенности Деррида и Фуко, подвергли радикальной критике европейскую философию, сосредоточившись на старой как мир проблеме интерпретации. Для того, чтобы обосновать свою интерпретацию, мы исторически используем такие метафизические универсалии, как истина, реальность, «я», центр, единство, происхождение, архетип, и даже автор. Новый поворот в рассмотрении этой проблемы, совершенный Дерридой, заключался в том, что этот философ показал, что все вербальные акты интерпретации ограничены возможностями языка. Деррида сделал попытку продемонстрировать, что те самые метафизические «универсалии»,

которые западная философия традиционно использовала в качестве основы для интерпретации (например, архетипы), являются не вечными структурами, а, скорее, лингвистическими «побочными продуктами», появившимися в качестве следствия господства репрезентативной (репродуктивной) теории языка. Так же, как репродуктивная концепция образа нуждается в существовании первичной реальности, которую можно было бы копировать, так и репродуктивная теория языка предполагает наличие первичной сущности, скрытой под лингвистическим термином. Любой такой «трансцендентный» термин — это фикция, так как ни одна лингвистическая концепция не может преодолеть метафорическую природу языка. Ни один из способов рассуждения, включая сам язык, не может быть в буквальном смысле буквальным.

Эта постмодернистская критика западной эпистемологии приводит нас к выводу, что все теории знания «обитают» в языке и изъясняются с нами посредством фигур речи, которые придают им двусмысленность и неопределенность. Человек, читающий любой текст, колеблется между буквальным и метафорическим значением «коренных» для данного текста смыслов; он не может сделать выбор между разными значениями того или иного термина и поэтому погружается в головокружительную семантическую неопределенность текста.

Теория Дерриды, разрушающая лингвистическую основу западных теорий знания, является логическим продолжением эмпирической критики образа, выдвинутой Юмом. Подобно тому, как Юм отверг любое упоминание трансцендентных основ и довел репродуктивную (то есть построенную на модели воспроизведения) теорию образа до ее крайних пределов, Деррида достиг крайних пределов репродуктивной теории языка. Избегая обращения к трансцендентным сущностям (универсалиям), Деррида сосредоточивает свое внимание скорее на лингвистической метанимии (отношениях между словами), чем на свя-

зи слов со смыслом. Основным пунктом рассмотрения становится "зависимость» слов друг от друга, а не связь слова с автором (за этим логически следует «смерть автора») или другим объектом трансцендентного значения. Разрушение метафизического каркаса языка приводит Дерриду к той же тревожной дилемме, с которой ранее столкнулся Юм. Если мы отбрасываем связь с лингвистическим значением (референциальность), то оказываемся в ловушке языкового солипсизма, невозможностью преодолеть текст. По Дерриде, текст не соотносится ни с каким трансцендентным источником, значением или истиной, а следовательно, разрушение метафорического каркаса приводит к ловушке, постмодернистской версии про¬извольного фикционализма Юма.

Дорога к возвышенному

Коль скоро трансцендентные понятия, такие, как универсалии, отвергнуты многими постструктуралистскими подходами как простой вымысел, то сама «реальность» обобщенных межсубъективных элементов человеческой природы оказывается под вопросом. Вопрос о «существовании» общих человеческих свойств — старая философская проблема, которая главенствовала в онтотеологии в виде спора между номинализмом и реализмом. Но¬миналисты утверждали, что связи между вещами и словами не существует, а реалисты считали, что язык обозначает реальность, которая стоит за ним. Старый спор, возникший вновь в результате постструктуралистской критики связи между языком и смыслом, сегодня принял форму «конструктивисты против универсалистов» в сочетании с «различие против идентичности». Защитники деконструкции, постмодернистской формы номинализма, обычно обращаются к социологическим, историческим и межсубъективным категориям, стремясь показать, что универсальные атрибуты скорее построены во времени посредством языка, чем даны как метафизическая реальность. Но

в процессе аргументации они часто, хотя и в неявной форме, универсализируют свои «ключевые» метафоры, а именно «социальное», «историческое» или "межсубъективное». Даже если существительные перевести из единственного числа во множественное, некоторая доля универсализации все же появляется как цена лингвистической формулировки(1). Юнгианский психологический подход к проблеме формирования психических образов является в наше время плодотворной альтернативой противостоянию позиций деконструкции и универсализма (эссенциализма). Юнг, отдавая образу роль промежуточного звена между субъектом и объектом, открыл новую перспективу понимания образа и его функции в создании нашего чувства психической реальности. Его идея о том, что психический образ — это мост между идеями и вещами, выходит за пределы развернутой в средние века дискуссии между номинализмом и реализмом. Юнг обозначил свою точку зрения как промежуточную третью позицию, esse in anima, между двумя другими — деконструкцией и универсализмом. Психические образы указывают на то, что выходит за их пределы: и на «историческую конкретность» окружающего нас мира, и на «эссенции» и «универсалии» сознания и метафизики (2). Психические образы означают нечто, что сознание с его нарциссизмом не в силах даже ухватить — неведомые глубины, трансцендентные субъективности. И их нужно искать в обоих мирах — в мире объектов и в мире идей, истории и вечности. Невозможно определить точно, что же обозначает образ, рассматривая отдельное или универсальное. Тем не менее, образ заставляет сознание двигаться за пределы себя самого, не прибегать к помощи божества или истории, а стремиться к знанию, которое не может быть определено a priori. Наверное, самая важная из всех функция образов — это помощь индивидууму в трансцендировании познания. Психические образы прокладывают дорогу к неведомым высотам, указы-

вая на неизведанное, на то, что находится за пределами человеческой субъективности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Более пристальное рассмотрение противоположностей универсализм/идентичность — конструктивизм/различие показывает, что они на самом деле не настолько дихотомичны, как это представлялось вначале. Хотя «универсализм» и «идентичность» часто группируются в одну пару, а «конструктивизм» и «различие» составляют другую, на практике эти идеальные пары часто распадаются. Например, специфическое определение группы предполагает одновременное указание на отличия от других групп и идентичность в пределах определяемой группы. Объединение в группу «женщины» требует отличия от других групп (например, мужчины, животные и так далее) и идентичности внутри группы (не принимаются во внимание сексуальная ориентация, раса, классовая принадлежность и так далее). Ставится ли акцент на отличии или идентичности, зависит от выбора угла зрения: чтобы рассмотреть сущность, принадлежащую к категории «человек», необходимо основываться на сходстве, а если то же самое нужно проделать с «американцами азиатского происхождения», то такая операция отделит их (на мгновение) от белых американцев, афро-американцев и других этнических групп. То, каким образом мы определяем границы идентичности и различия, колеблется очень сильно и зависит, например, от того, какое отношение имеем мы к выделяемой группе, и от того, считаем ли мы эти границы созданными человеком или заданными изначально, то есть универсальными (Fuss, 1989).
Критика универсалий в настоящее время, стала столь избыточной и политизированной, что многие авторы потеряли из виду более глубокие сущности, затронутые в дискуссии. Сегодня в Американской академии скептическое крыло постмодернизма, под

влиянием тенденции к деконструкции, стремится сделать однородной и осудить всякую универсалистскую позицию (то есть гуманизм) как подразумевающую угнетательскую метафизическую гомогенность, рассматривая при этом конструирование гетерогенности как шаг к эмансипации. На практике, однако, очень трудно соблюсти бинарность этих терминов и однозначно соотнести их с прогрессивными или реакционными ценностями. Я бы посоветовал соблюдать осторожность тем, кто пользуется противопоставлением категорий конструкционалистского/эссенциального как таксономическим признаком, потому что это приводит к созданию ложных и сверхупрощенных типологий.

2. Коль скоро мы никогда не сумеем полностью избавиться от эссенциализма, было бы психологически правильно различать формы, которые он принимает. Джон Локк ввел полезное различение между «реальной» и «номинальной» сущностями. Первая равна неизменной и неотделимой природе вещи, а вторая обозначает лингвистическое приспособление, классификационную фикцию, предназначенную, чтобы пометить и категоризировать вещь. Реальные сущности открываются, а номинальные — производятся. Если перевести это в термины юнгианской психологии, можно сказать, что создание психических образов порождает номинальные сущности.

II. Практика аналитической психологии

ДЭВИД Л. ХАРТ. КЛАССИЧЕСКАЯ ЮНГИАНСКАЯ ШКОЛА

МИШЕЛЬ ВЭННОЙ АДАМЕ. АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ШКОЛА.

ЭСТЕР МАК, ФАРЛАНД СОЛОМОН. ШКОЛА РАЗВИТИЯ.

КРИСТОФЕР ПЕРРИ. ПЕРЕНОС И КОНРПЕРЕНОС.

ЭЛИО ДЖ. ФРАТТАРОЛИ. Я И МОЯ АНИМА: СКВОЗЬ ТЕМНОЕ СТЕКЛО НА ГРАНИЦЕ МЕЖДУ ЮНГИАНСТВОМ И ФРЕЙДИЗМОМ

СЛУЧАЙ ДЖОАН: ПОДХОДЫ ШКОЛ РАЗВИТИЯ, КЛАССИЧЕСКОЙ И АРХЕТИПИЧЕСКОЙ

ДЭВИД Л. ХАРТ.

КЛАССИЧЕСКАЯ ЮНГИАНСКАЯ ШКОЛА

Почему классическая?

Мое обучение в Институте К.Г. Юнга в Цюрихе началось в 1948 году, во втором семестре его существования. Фактически все преподаватели и аналитики проходили или прошли анализ с самим Юнгом, поэтому с его открытиями и размышлениями мы знакомились из безусловно авторитетных источников. И кроме того, метод Юнга, особенно то, что я выделяю, как уважительное отношение, обнаружил глубокое соответствие моей душе. Я могу определить как «классическую» такую форму юнгианского психоанализа, которая видит аналитическую работу как развивающееся взаимное открытие, делающее сознательной бессознательную жизнь и постепенно освобождающее личность от бессмысленности и принуждения. «Классический» подход полагается на дух диалога между сознанием и бессознательным, а также между двумя партнерами по анализу. Поэтому он также рассматривает сознательное эго как совершенно необходимое для всего процесса, в отличие от «архетипической» школы, для которой эго является одной из многих архети-пических сущностей. И в отличие от школы «развития», «классическая» школа определяет развитие не столько возрастом или даже психологическими стадиями, сколько достижением индивидуальностью той сознательной Самости, которую только он или она призваны реализовать. Эта позиция, я надеюсь, станет понятнее по ходу данной главы, как и одно или два моих собственных замечаний относительно той классической теории и практики, с которыми я столк¬нулся, так сказать, в их изначальной (нетронутой, чистой) форме.

Внутренний мир

Быть классическим юнгианским аналитиком означает не столько следовать и повторять терминологию Юнга, сколько принимать общий метод анализа, разработанный Юнгом. Это включает в себя, прежде всего, уважительное отношение к тому, что встретилось неожиданно; уважительное отношение к тому, что неизвестно, что невиданно, что неслыханно. Когда Юнг напоминал себе, прежде чем он начинал рассматривать снови¬дение пациента, «Я совершенно не догадываюсь, о чем это сновидение», он очищал свой ум от догадок и предположений, которые могли бы разрушить уважительное исходное отношение. Во время моей учебы в Цюрихе, на одной из тех периодических встреч, которые происходили между Юнгом и его дипломниками, у меня появилась возможность задать ему вопрос об этой процедуре. Я спросил его: «Профессор Юнг, когда Вы говорите, что совершенно не догадываетесь, о чем какое-то сновидение — это подобно заклинанию?» Он кивнул и сказал: «Да». Следовательно, его проповедь неведения предназначалась для изгнания демонов высокомерия и высшего знания.

Уважительное отношение подразумевает, что бессознательное, из которого возникают сновидения, принимается всерьез, и ему позволено являться таким, каково оно есть на самом деле. Поэтому сновидение не служит, как утверждал Фрейд, покровом для вытесненных желаний, замаскированных так, чтобы найти себе путь к выражению; это утверждение факта, способа существования вещей в психическом хозяйстве. Сновидение стремится рисовать сознанию картину того психологического состояния, которое было не замечено или проигнорировано. Следовательно, оно является неоценимым орудием понимания и диагностики.

Мнение Юнга о религии и о религиозной установке демонстрирует ту же позицию уважения. Религия рассматривается как бережное отношение к высшим силам и, таким образом, как признание и уважение к тому, что является духовной и психологической до-

минантой в индивидуальном сознании. Это означает, прежде всего, те силы в бессознательном, которые проявляются и ощущаются через сновидения, воображение, чувства и интуицию. Это тот самый внутренний мир, который нуждается во внимании и уважении, если индивидуум намерен искать правильного и здорового психологического развития.

Причина для такого особого значения внутреннего мира состоит в том, что это способ обрести или вернуть себе нашу подлинную природу. Хотя и кажется, что нами управляют внешние силы — начиная с наших родителей, чья власть над нашим развитием, безусловно, огромна, — истинными «доминантами» психологической и духовной жизни являются центры энергии и образов, обрабатывающие нас изнутри и проецирующиеся на мир вокруг нас. Поэтому, например, мать получает свою особенную силу и влияние на чью-либо жизнь изначально не от конкретной женщины, а из обширной сокровищницы унаследованного человеческого опыта «матери» — то есть из того, что Юнг называет архетипом Матери. Следовательно, архетип является потенциалом психической энергии, присущим всякому типичному опыту человеческой жизни, и активизируемым в уникальном фокусе каждой индивидуальной жизни. Эти силы будут модифицированы в соответствии с бесконечным разнообразием опыта — проявляясь в том, что Юнг называет комплексами, — но их энергия и мощь производится архетипом как таковым.

То, что на самом деле происходит в психике, — впервые встречается в спроецированной форме, как если бы оно в действительности было «снаружи». Проекция вовлекает нас в мир, да так убедительно, что легко предположить нашу полную обусловленность этим миром. Юнг настаивает, однако, что мы не начинаем жизнь как tabula rasa, чистая грифельная доска, предназначенная для записей существующего вне нас. Скорее, новорожденный возникает изначально как отдельная и уникальная личность с его или ее собственным определенным способом

восприятия и реагирования на переживаемое. Это мнение подтверждается юнговской теорией психологических типов. Интроверсия и экстраверсия являются двумя радикально отличающимися способами восприятия и оценки переживаемого — один с опорой преимущественно на внутренние реакции и ценности, другой с опорой на аналогичные явления во внешнем мире — однако они предполагаются в качестве врожденных установок каждого индивидуума. Это верно и для так называемых функций сознания: мышления как противоположности чувству (функциям суждения) и ощущению как противоположности интуиции (функциям восприятия). Эти сущностные установки и функции могут быть подавлены или искажены в ответ на принуждение культуры или среды, и поэтому в результате не будет полноценного развития и процветания подлинной природы индивидуальности. Эта подлинная природа является заданным, определенным от рождения потенциалом.

Процесс индивидуации

Именно из такого понимания личности следует, что уважительная установка, о которой мы говорили выше, направляет нашу работу в качестве аналитиков с анализируемыми. Мы считаем все возникающее у клиента — в сновидениях ли, поведении или даже симптомах — усилиями данной уникальной личности на пути к самоосуществлению. Как основу и фундамент этого процесса Юнг предположил существование Самости, то есть единого целого, в котором сознательное эго выступает только в качестве одной из существенных частей. Остальные заключены в бессознательном, беспредельном и недоступном определению, которое становится «известным» всевозможными способами — в сновидениях, предчувствиях, поведении, даже в случайностях и синхронистических событиях. Поскольку личность в целом ищет путей к самоосуществлению и сознанию, можно предположить — и зачастую подтвердить это на опы-

те — что Самость служит главным регулятором и покровителем психологической целостности. Например, очевидно, что когда работают со сновидениями, то они регулярно находят способ создать равновесие, поддержку и коррекцию в определенных сознательных установках сновидца. Эта неотъемлемая «компенсаторная» функция обеспечивается Самостью и доказывает роль Самости как центральной направляющей силы в продолжающемся побуждении осуществлять потенциал индивидуальности.

Что же тогда представляет собой эта целостность, на которую направлена психологическая работа? Это наиболее полное осознание всего того, во что вовлечена чья-либо личность, и оно достигается путем постоянной, искренней и требовательной самодисциплины, которую Юнг называет процессом индивидуации. Мы подразумеваем, что с тех пор, как что-либо бессознательное внутри нас впервые встречается нам в проекции, этот процесс обращает проекцию и ассимилирует ее содержание в то сознательное существо, которому оно принадлежит, — в нас самих. Он включает в себя все возрастающее принятие нами нашей собственной подлинной природы.

«Принятие» является подходящим словом, поскольку здесь используются оба его значения: «признание» и «включение». То, что мы признаем на пути индивидуации, это в первую очередь и главным образом та нежелательная часть нашей природы, которую Юнг называет Тенью. Она произведена из всех тех личностных наклонностей, мотивов и характеристик, которые мы устранили из сознания, намеренно или нет. Она, конечно, обычно проецируется на других людей; но если мы смотрим и слушаем искренне, то мы также узнаем о ней, и таким образом о самих себе, из наших сновидений, из самонаблюдения и (последнее не значит малозначащее) из реакций других людей.

Принятие Тени является sine qua поп (лат. — необходимое условие) индивидуации. Оно формирует ту безопасную единственную основу, на которой воз-

можна аналитическая работа, поскольку Тень служит основанием реальности и противовесом иллюзии и инфляции. Это особенно верно в случае юнгианского анализа, так как природа образов, с которыми требуется встретиться пациенту, является мощной и принуждающей. Действительно, Юнг рассматривал инфляцию — т. е. неосознаваемую «идентификацию» с образами сновидений и других бессознательных продуктов индивида — как неизбежное следствие исходного опасения Эго перед реальностью Самости. Периодически противоположности могут встречаться. Несмотря на то, что Эго обладает достаточной силой, чтобы сохранять собственную идентичность и удержаться перед лицом переживания Самости, а не просто перейти во владение Самости. Юнг относился к данному феномену как «обладанию», поскольку эго, так сказать, подвергается вторжению архетипической фигуры, такой как Самость.

Хотя Юнг и относит работу с Тенью к первому этапу в процессе индивидуации, для меня ясно, что познание Тени должно присутствовать постоянно на протяжении всей жизни человека. Не только потому, что делать это — означает помогать установлению стабильности и даже психического здоровья. Если работа продолжается, вытесненные или отрицаемые элементы Тени стремятся все больше и больше проявляться при свете дня — ибо это вдохновляется укрепляющейся сознательной установкой на принятие и искренность. Кроме того, психика нуждается в целостности: ведь бессознательное постоянно стремится быть принятым и ассимилированным сознательной жизнью. Аксиома «Истина желает стать явной» нигде не приложима столь ярко, как в жизни психики. Именно на основе здоровых взаимоотношений между эго и Тенью можно погружаться в любые «глубины» психики без опасений. Если в обычном переживании Тень встречается в виде персонажей того же пола, что и сознательная личность, то на ином психическом уровне существует архетип другого пола, обо-

значенный Юнгом как анима (в мужчине) и анимус (в женщине). Эти «внутренние» фигуры мыслятся как живущие самостоятельно и имеющие отдельную собственную личность, производную частично от архетипа фемининности или маскулинности, и частично от жизненного опыта мужчины и женщины соответственно, связанных с матерью и отцом. Они обитают в бессознательных глубинах как компенсация установки сознания и способ восполнения такого одностороннего опыта, принадлежит ли он мужчине или женщине. Естественно, анима и анимус встречаются в форме проекций. Их архетипическая природа придает им нуминозное и судьбоносное качество, которое объясняет непреодолимую и подавляющую силу влюбленности. Например, мужчина, влюбляющийся с первого взгляда, может воспринимать реальную женщину как своего рода богиню и приписывать ей сверхчеловеческую власть, положительную или отрицательную. Сознательное понимание этой внутренней силы частично может проявляться в то же время как открытие собственного образа противоположного пола. Юнг описывает случай мужчины, находившегося в эмоциональном конфликте со своей женой, который неожиданно обратился внутрь и спросил «себя»: «Почему ты вмешиваешься в мои отношения?» К своему удивлению, он получил ответ. Женский голос внутри него начал рассказывать ему о нем самом и своей потребности во взаимоотношениях.

Очень часто это появляется в «активном воображении», как Юнг назвал метод переживания человеком собственного бессознательного в состоянии бодрствования. Индивидуум постепенно понижает свой порог сознания, часто с помощью концентрации на сцене из недавнего сновидения, до тех пор, пока бессознательное не станет спонтанно продуцировать фантазии (которые могут иметь или не иметь отношения к рассматрива¬емому сновидению). В отличие от грез (day-dreaming), которые часто направляются сознательным исполнением желания, активное вооб-

ражение характеризуется своей автономной природой. Контакт с анимой в активном воображении — или, в случае женщины, с анимусом — является отличительным при¬знаком юнгианской терапии, с ее акцентом на обращение проекций и максимально полное принятие ответственности за свою психическую жизнь.
Эти внутренние личности не только часто проецируются на «других» (реальных или воображаемых), но они также могут «овладевать» сознательной индивидуальностью, особенно в моменты стресса. Мужчина, «находящийся во власти» своей анимы, может стать, так сказать, «демонической женщиной», то есть унылым, хмурым и иррациональным. Сходным образом женщина, страдающая под гнетом анимуса, может реагировать и вести себя как «демонический мужчина», то есть она может стать авторитарной, упрямой и сверхлогичной. Видимо, для Юнга было само собой разумеющимся, что в конфликтных взаимоотношениях отрицательную аниму мужчины запускает первичное включение отрицательного анимуса женщины. С моей точки зрения — это серьезное искажение проблемы, несмотря на то, что Юнг и был первопроходцем в ее толковании. Как нам известно из исследований пассивной агрессивности, в такой форме анима мужчины — пассивная, хмурая, замкнутая — столь же эффективна и может служить первопричиной конфликта подобно анимусу женщины, со всей присущей ему хитростью и маскировкой. Заявлять, что мужчина — «жертва» женского анимуса — это само по себе пассивно-агрессивный выпад. Так это ощущается женщиной и потому служит топливом для конфликта между ними. В подобных случаях, возможно, приведет к конструктивному результату упомянутая выше процедура, при которой мужчина обращается к своей аутентичной аниме (точно также женщина может обратиться к своему аутентичному анимусу).
Юнг рассматривал эти жизненно важные фигуры, анимус и аниму, как проводников в бессознательном

мире. Поэтому согла¬сие с ними является решающим моментом. Анима может выглядеть заколдованной, обманчивой и неудовлетворенной. Однако она ведет мужчину к жизни в самом подлинном смысле — к эмоциональной и страстной жизни, к духовному самооткрытию. И, в конечном итоге, к переживанию Самости, которое и есть «смысл», помимо всей кажущейся «бессмыслицы» ее нередко проявляющейся в капризах природы. Но здесь, как и всюду в работе индивидуации, ключ содержится в установлении сознательных отношений с внутрипсихической жизнью — не просто быть в ее власти, но понимать и признавать ее такой, как она есть, и отдавать ей должное. И снова мы должны руководствоваться требованием уважения к тем силам, которые работают в нас. Юнг любил говорить, что «мы не хозяева в собственном доме»: сознательное эго не ответственно за жизнь человека. И пока оно считает себя хозяином, оно, на самом деле, находится во власти непризнанного им бессознательного, обладающего архетипической мощью.

Поддерживаемый чисто внешний образ Я является «маской», известной как персона, — личностью, которую, умышленно или нет, человек представляет окружающему миру. Эта внешняя картина может быть, и часто бывает, значительно отличающейся от внутренней реальности личности с его или ее тайными чувствами, установками и противоречиями. Персона является естественным и необходимым средством приспособления и жизни в мире людей, но если представляемый ею образ сильно отличается от внутренней личности, то возника- ет фундаментальная нестабильность — как, например, у мужчины, который играет «маскулинную» роль на работе, а в своих интимных отношениях попадает под власть анимы. Юнг отмечает, что, на самом деле, персона и анима часто находятся в компенсаторных отношениях друг с другом, как бы порождая психологическое равновесие противоположностей и под¬тверждая тот принцип, что психика ищет «целостности» лю¬бой

ценой. Однако следует добавить, что подлинная целостность достигается не какой-либо психической структурой, проявляющейся бессознательно, но главным образом (как мы показали) только в контексте становления сознательными тех конфликтующих частей, которые составляют психику.

Конфликт противоположностей

По Юнгу, конфликты не просто присущи психологическому устройству человека, но и существенны для психологического роста. Если взять противоположные тенденции и наклонности, которые мы уже рассматривали, то становится очевидным, что работа по повышению сознательности означает появление конфликта. Простым, но важным примером может служить часто испытываемое противоречие между «головой» и «сердцем» или мышлением и чувствами. Каждый из этих противоположных полюсов может действовать законно, и конфликт может оказаться неразрешенным. В такой ситуации подлинно жизнеутверждающим путем будет выдерживать, насколько возможно — сознательно, напряжение этих противоположностей — не подавляя ни ту, ни другую, но оставляя их противоречие неразрешенным. Благодаря этой болезненной, но честной работе, энергия, наконец, удалится от конфликта как такового и погрузится в бессознательное и из этого источника породит совершенно неожиданное решение, которое Юнг назвал «сим¬волом» и которое открывает новую, объединяющую перспективу, уравновешивающую обе стороны первоначального конфликта. Поэтому символ не является продуктом сознательного мышления, и его даже нельзя полностью объяснить. Он обладает свойствами сознательной и бессознательной сфер одновременно и является движущей силой психологического и духовного развития. Любой образ или идея могут функционировать в качестве символа в индивидуальной или коллективной жизни, а также могут терять свою символическую силу и становить-

ся просто «знаком», обозначающим нечто полностью известное. Например, христианский крест обычно является духовным символом, но крест, изображающий пересечение дорог, является просто знаком. Первый изображает реальность, которую нельзя объяснить полностью, другой понимают сразу. Человеческая психика не только спонтанно производит образы, которые изображают эти присущие внутреннему миру противоположности (крест является одним из них), но также открывает способы, которыми внешне конфликтующее символическое содержание может быть собрано в единую структуру. Юнг заимствовал на Востоке термин мандала, чтобы описать такой образ, как круг, вмещающий все стороны психической жизни в complexio oppositorum (лат. — соединение противоположностей). Примирение противоположностей, как глав¬ная забота Юнга, было частой темой его работ, поскольку, как мы поняли, человек изначально стремится идентифицироваться с одним психическим качеством и спроецировать его противоположность на других людей — и это служит основным источником вражды, присущей обществам и нациям. Очень немногие индивидуумы, согласно Юнгу, принимают ответственность за собственные теневые стороны или хотя бы догадываются о тех трагедиях и потерях, которые могут возникнуть в результате проекции Тени. Ведь, по Юнгу, именно в индивидуальной душе может происходить такой рост сознания, и, следовательно, только в этом — надежда на исправление большинства человечества. Примирение противоположностей и трансформирующая сила символа обнаруживают аналогию в другой области, которой занимался Юнг: в изучении средневековой алхимии. Поскольку сущностью алхимической работы была трансформация субстанций в герметичном, или закрытом, сосуде, то легко видеть, каким образом Юнг угадывал в ней ту самую картину перенесения в сознание разделенных элементов психики, удерживания их в психическом «сосуде» и разрешение «жару» этого союза совершить

символическую трансформацию. Юнг на самом деле рассматривал работу алхимиков по существу как изображение психических процессов, которые они считали материальными, — т. е. как проекцию этих внутренних процессов на материю. Алхимический сосуд, следовательно, в действительности является внутренней психической структурой, выдерживающей напряжение противоположностей и испытывающей внезапное возникновение совершенно нового, именно символического решения, выраженного в образе лучшей, более драгоценной субстанции, очищенной от того грубого и хаотического материала, который был в начале работы.

То, что работа по достижению целостности отражена в алхимическом символизме, следует из постоянно обнаруживаемого в ее образах конъюнкции (соединения противоположностей): бракосочетание солнца и луны, огня и воды, короля и королевы. Последний образ конъюнкции составляет основу учения Юнга о внутренних процессах переноса, того таинственного и уникального процесса, в который облекается работа индивидуации, происходящая при анализе. Перенос не является ни односторонним событием, ни просто проекцией родительских образов клиента на аналитика. На самом деле, это поистине символическое событие, в котором происходит обмен между его участниками, заключается внутренний «брак», приводящий, вероятно, к новому, третьему существу, заключающему в себе обе индивидуальности и даже превосходящему их.

Возможно, именно это глубина и таинственность переноса приводила нас к его игнорированию в начальном периоде нашей юнгианской работы — т. е. мы просто принимали его силу и эффективность, ибо мы знали, что в работе происходит трансформация. Во всяком случае, при моем собственном обучении в Цюрихе перенос никогда не обсуждался в каких-либо практических или клинических терминах; аналитические отношения предполагались в качестве того самого основания, на котором возможно осозна-

ние и, следовательно, возникающая трансформация, ведущая к целостности. Но это возможно и в ин-ди¬видуальной психике: в любом случае, при анализе или без него, благодаря интроспекции и осознанию себя процесс индивидуации происходил. И любое событие — «внутреннее» или «внешнее» — понималось как «зерно на мельницу» этого процесса. Для того чтобы напомнить мне, что все происходящее служит основанием психологического роста, мой тренер-аналитик однажды сказал мне, когда мы планировали перерыв в наших сессиях: «Наиболее важные события происходят в отпуске».

Практическое значение неожиданного

Принцип, которому я всегда остаюсь верен, можно назвать уважением к значимости неожиданного. Этот принцип предполагает, что жизнь сама по себе имеет смысл, который нужно созерцать. А рациональный ум пытается контролировать и диктовать смысл и поэтому может его терять. Вот как Юнг сформулировал этот принцип на одной из встреч со студентами, которые происходили в его доме. Студент рассказал о некотором психологическом состоянии и затем спросил его: «Профессор, а какова статистическая вероятность возникновения этого состояния?» На что Юнг ответил: «Вы же знаете, что, как только начинают говорить о статистике, психология выходит через окно».

У неожиданного есть шанс появиться в аналитической работе, когда клиент приходит на сессию без определенной «повестки дня» и расписания: «Я совершенно ничего не хочу сегодня обсуждать». На нынешнем этапе моего развития я способен внутренне радоваться такому заявлению клиента; одно время оно могло бы меня сильно встревожить. Я радуюсь, поскольку уверен, что, наконец, возможно появление чего-то неожиданного. И это, так или иначе, происходит.

Поэтому процесс индивидуации может быть опреде-

лен как жизнь, проживаемая сознательно, — это на самом деле не так просто, как звучит. Не только наши рациональные умы, но и привычные мысли и действия вносят свой вклад в общую бессознательность, в которой может пройти вся жизнь. По Юнгу, оставаться бессознательным было, вероятно, величайшим злом, поэтому он употреблял слово «бессознательное» и в специфическом значении: бессознательное нашего собственного бессознательного. Именно поэтому сознание нуждалось в концентрации: иначе жизнь проживалась безответственно и даже бессмысленно, а Юнг чувствовал, что бессмысленная жизнь совершенно невыносима.

Чтобы показать, что индивидуации может происходить совершенно особым образом, и обратить внимание на роль неожиданного, мне придется рассказать о случае, над которым я работал на протяжении нескольких лет. Клиентом был мужчина средних лет, писатель. Недавно в ходе нашей работы он осознал, что у него есть серьезная проблема с пассивно-агрессивным поведением. Как обычно бывает в таких случаях, поиск причин такого поведения привел нас к сочетанию злоупотребления и игнорирования, имевшему место по отношению к нему в детстве. Это сочетание делало его склонным к излишним жалобам, в то время когда он был снедаем невыраженным гневом. В достаточно большой степени он чувствовал себя жертвой других и испытывал тайное желание отомстить, чаще всего совершенно неосознаваемое.

Решающее событие произошло, когда этот человек был в отпуске, вдали от дома и от анализа, в путешествии по горам Непала. Он отдыхал на склоне горы над пропастью, когда мимо него проходил шерп (проводник) с огромным грузом багажа. У моего клиента возникло неожиданное, почти непреодолимое желание толкнуть этого человека со склона в пропасть. Он начал бороться с внезапным порывом, и момент был упущен: шерп прошел мимо. Но у него возникло разрушительное понимание того, что ему

следовало делать с другим человеком, — то, что другие, как он полагал прежде, всегда делали с ним. Таким образом, во-первых, его Тень стала для него реальностью, причем ранее никогда не испытанным им образом. И, во-вторых, у него появилось новое отчетливое понимание себя самого как движущей силы своей собственной жизни, а не просто пассивной жертвы. Ведь шерп не причинил ему никакого зла.

Неожиданные уроки на этом для него не закончились. Несколькими ночами позже, все еще в путешествии, у него было сновидение. Он приближался к квадрату, окруженному оградой, со сторонами примерно в шесть метров. В центре свернулась кольцом огромная возбужденная кобра. Она зловеще покачивалась из стороны в сторону. Он также увидел снаружи ограды большой красный кусок сырого мяса, подобный тому, которым кормят тигров в зоопарке. Он взял этот большой кусок мяса и бросил его над головой кобры так, чтобы она отвернулась от него к этому куску.

Только затем сновидец заметил, что за оградой, в заднем правом углу, скрытый от кобры белым деревянным щитом, наклонился человек, который присматривал за коброй вблизи и внимательно регулировал ее питание. Сновидец знал, что ему не следовало бросать этот кусок мяса — это регулярно делалось ответственным лицом, а он вмешался слишком импульсивно и нарушил равновесие.

Для него кобра олицетворяла чувство непредсказуемой опасности, свойственное внутреннему миру людей, пока они не примирятся с их агрессивными переживаниями. Первым побуждение сновидца было отвратить угрозу от себя (бросив мясо над головой кобры), т. е. попытаться успокоить свою тревожащую агрессию и обратить ее куда-то еще. Это соответствовало тому, к чему он стремился в реальной жизни: быть мирным насколько возможно, стараясь, чтобы агрессивные побуждения выглядели совершенно удаленными от него.

Однако все это теперь оказалось необязательным, поскольку, как обнаружило сновидение, на самом деле существовала высшая сила, ответственная за опасную кобру. Согбенный мужчина спрятан от нее, но полностью осознает происходящее, регулирует ее питание и совершенно не страдает от побуждений тревожного и реактивного эго сновидца. Сновидец понял, что этот новый персонаж представлял Самость, которую Юнг определил как центр и источник психической целостности и регулятор психического равновесия. Контролируемое Самостью, ужасное создание оставалось на своем месте — не с помощью принуждения, а благодаря заботливому присмотру и вниманию. Действительно, роль, которую играет спрятанный человек, является образцом сознательной заботы, которая постоянно требуется в работе индивидуации, не реактивной, но постоянно и настойчиво активной в своем внимании ко всему происходящему в бессознательной жизни. Такая разновидность постоянного внимания способна обратить переживание внутреннего хаоса в ощущение порядка и внутреннего соответствия.

Теперь он понял, что этот человек с помощью высшей и прочной внутренней силы постепенно снимет с него бремя ложной ответственности, обычно свойственное для его сильно напуганного эго. Хотя он всегда обвинял других в агрессивном отношении к нему, тайно он ужасался своей собственной агрессивности и поэтому стремился всячески ее отрицать. Теперь, столкнувшись с ней лицом к лицу — сначала через свое побуждение на горном склоне и затем через сновидение, — он еще и получил возможность узнать поистине революционный факт: существует сила, которая действует помимо всех сознательных уловок, чтобы контролировать и оберегать психическую жизнь. И этой силе следует стать познанной и признанной — эго должно покориться Самости, — как это случилось у нашего сновидца благодаря исцеляющему сновидению.

Конечная цель

Вообще целостное развитие индивидуальной жизни понималось Юнгом как постепенный выход из-под контроля эго в сферу Самости — за пределы только личностных ценностей к более безличным и коллективным смыслам. Первая часть жизни обычно посвящена построению надежного фундамента в окружающем мире: образованию, работе, семье, личному самоут-зерждению. Но в середине жизни появляется угроза того самого кризиса, чью повсеместность и значительность Юнг смог сделать более понятной общественному сознанию. В конечном итоге это духовный кризис, вызов, побуждение искать и открывать смысл жизни. Чтобы принять этот вызов, не подходит ни одно из орудий первой половины жизни. Это не проблема новых достижений и приобретений; это в большей мере проблема использования души для ее собственных нужд, при удовлетворенности известных потребностей эго. Поэтому часто это переживается как потеря, этому часто сопротивляются; кроме того, психика, с ее властной собственной потребностью в реализации, будет настойчиво ставить сознание перед новыми неслыханными взглядами на смысл жизни и ее возможности. Именно здесь Юнг действительно видел начало работы индивидуации, именно с этого пункта все начинает зависеть от расширения сознания. Без подлинного переживания, что такое изменение приносит истинный смысл жизни человека, и без намерения совершить внутреннее путешествие, чтобы открыть себя, можно впасть в отчаяние и повторение опыта, лишь убивающие время до конца жизненного срока. Вызов второй половины жизни состоит в приготовлении к смерти вопрошающим, ищущим и сознательным образом принимая как боль избавления от иллюзий, так и удивление от развития новых взглядов на духовную и психологическую реальность.

Это никоим образом не означает, что юнгианский анализ, или работа индивидуации уместны только во

второй половине жизни. Многие молодые люди, включая меня самого, обнаружили новый смысл и цель жизни благодаря прямому вдохновению и руководству Юнга. Это подчеркивает тот факт, что индивидуация — это духовное предприятие. Она является сознательным ответом на инстинкт, не понятый биологическим мышлением: на властное врожденное стремление к духовному осуществлению и окончательному смыслу. А если это так, то она вовлекает всю личность, которая в процессе становления целостности прогрессивно трансформируется — не во что иное, как в истинную Самость, из ее потенциальности в ее реальность. Каждый, независимо от возраста и условий, подготовлен к тому, чтобы руководствоваться этим духовным и основным человеческим побуждением — процессом индивидуации.

БИБЛИОГРАФИЯ

Jung, C.G. (1966). Two Essays on Analytical Psychology. CW 7 (2nd ed.)
Jung, C.G. (1966). «The Psychology of the Transference». In The Prac¬tice of Psychotherapy, CW w (2nd ed.).
Jung, C.G. (1967). Symbols of Transformation. CW ъ (2nd ed.).
Jung, C.G. (1971). Psychological Types. CW 6.
Parsons, R. And Wicks, F. (1983). Passive-Aggressiveness: Theory and Practice. New York: Brunner/Mazel.

МИШЕЛЬ ВЭННОЙ АДАМЕ.

АРХЕТИПИЧЕСКАЯ ШКОЛА.

ЮНГ ОБ АРХЕТИПАХ И АРХЕТИПИЧЕСКИХ ОБРАЗАХ

Юнг называл свою школу мысли «аналитической психологией», но он мог бы с той же правотой на-

звать ее «архетипической психологией», поскольку не существует более фундаментального термина для юнгианского анализа, чем «архетип». Однако ни один другой термин не был источником столь частой путаницы в определении. Часть причины состоит в том, что Юнг определял «архетип» различными способами в разное время. Иногда он говорил об архетипах, как если бы они были образами. Иногда он более строго различал архетипы как бессознательные формы, лишенные какого-либо специфического содержания, и архетипические образы как сознательные содержания этих форм.

Как Фрейд, так и Юнг признавали существование архетипов, которые Фрейд называл филогенетическими «схемами» (1918/1955), либо филогенетическими «прототипами» 11927/1961). С точки зрения философии, Фрейд и Юнг являлись неокантианскими структуралистами, которые полагали, что наследуемые категории психики при помощи образов направляют индивидуальный человеческий опыт внешней реальности типичным или схематическим путем.

Фрейд (1918/ 1955) ссылается на Канта, когда говорит, что филогенетические схемы сравнимы с «философскими категориями», поскольку они «заняты «размещением» впечатлений, производных от реального опыта». Он утверждает, что эдипов комплекс является «одной из них» — очевидно, одной из многих — «наиболее известной» из схем. Он описывает обстоятельства, при которых схема может приобрести доминирующее влияние на внешнюю реальность: Если какие-либо переживания не вмещаются в наследуемую схему, они перестраиваются воображением — процесс, который может быть очень успешно прослежен в деталях. Это именно те самые случаи, рассчитанные на то, чтобы привести нас к выводу о независимом существовании схем. Часто мы можем видеть, как схема торжествует над опытом индивида.(с. 119).

Юнг (CW10) прямо говорит, что архетипы «подобны кантианским категориям» (с. 10). Согласно его ут-

верждению (1976/ 1977), эдипов комплекс «был первым архетипом, который открыл Фрейд, первым и единственным». И, по мнению Юнга, Фрейд сам полагал, что эдипов комплекс «был архетипом», поскольку, на самом деле, «существует много таких архетипов» (с. 288—289). Юнг (CW и) заявлял, что архетипы являются «категориями, аналогичными логическим категориям, которые присутствуют в базисных постулатах относительно ре¬альности всегда и везде», кроме того, что они являются «категориями воображения (с. 517-518).

Многие не юнгианцы ошибочно полагают, что Юнг подразумевал под архетипами врожденные идеи. Юнг недвусмысленно отделял себя от подобной точки зрения. Архетипы являются чисто формальными, категориальными, понятийными потенциальностями, которые должны быть актуализированы в опыте. Согласно Юнгу (CW 15), они являются лишь «врожденными возможностями идей». Эти наследуемые возможности «придают конечную форму содержанию, которое было уже приобретено» в индивидуальном опыте. Они не обуславливают содержание опыта, но заключают его в установленную форму, «в пределах некоторых категорий» (с. 81). Архетипы — это коллективное наследование общих, абстрактных форм, которые структурируют личностное приобретение частного, конкретного содержания. «Необходимо еще раз указать на то, что архетипы определены не в отношении их содержания, а только в отношении их формы, да и то лишь в очень ограниченных пределах» — говорил Юнг (CW 9.i). Некий архетип «определен по своему содержанию, только если он стал осознанным и, следовательно, наполнился материалом сознательного опыта» (с. 79). Под содержанием Юнг подразумевал образы. Архетипы, как формы, суть просто возможности образов. То, что переживается сознательно — и затем превращается в образы — бессознательно направляется архетипами. Содержание или образ имеют архетипическую, или типическую, форму. Юнг (CW 18) говорит, что архетипы

проявляются как «образы и одновременно как эмоции». Именно эта эмоциональность архетипических образов обеспечивает их динамическое действие. Поэтому ошибочно рассматривать архетип «как если бы он был просто именем, словом или понятием», так как, когда он проявляется в качестве архетипического образа, он имеет не только формальный, но также и эмоциональный аспект (с. 257).
Прояснить различие между архетипами и архетипическими образами можно на следующем примере. Если Герман Мелзилл не смог бы приобрести какой-либо прямой или косвенный опыт кита, он никогда бы не смог написать «Моби-Дик». Мелвилл не мог унаследовать такой специфический образ. Однако он мог бы написать другой великий американский роман об архетипическом, или обыденном, опыте бытия или ощущения физической поглощенности («проглоченности» или «съеденности») и, следовательно, выразил бы ту же форму через другое, очень отличающееся содержание. Юнг (CW 5) говорит, что комплекс «Ионы и кита» имеет «несколько вариантов, например Ведьма, которая ест детей, Волк, Великан-людоед, Дракон и т. д.» (с. 419). Архетип — это абстрактная тема (поглощение). При этом архетипические образы (Кит, Ведьма, Волк, Великан-людоед, Дракон и др.) являются конкретными вариациями данной темы.

Джеймс Хиллман и архетипическая психология

Известная сейчас школа «архетипической психологии» была основана Джеймсом Хиллманом вместе с некоторыми другими юнгианцами в Цюрихе, в конце 1960 — начале 1970-х го¬дов. Эта школа возникла как реакция на то, что они рассматривали метафизические предположения самого Юнга как необязательные, и на некритичное, буквальное приложение юнгианских принципов. Хиллман предпочитал рассматривать архетипическую психологию не в качестве «школы», а в качестве «направления» или «под-

хода» (личное сообщение от 9 сен- тября 1994 года). Архетипическая психология — это постъюнгианская психология (Сэмьюэлз, 1985), критическая переработка юнгианской теории и практики после Юнга. Хотя сейчас существует много архетипических психологов, наиболее выдающимся среди них все-таки остается Хиллман.

Архетипическая школа отказывается от существитель¬ного «архетип», несмотря на то, что сохраняет прилагательное «архетипический». Для Хиллмана (1983) различение архетипов и архетипических образов, которые Юнг полагал сопоставимыми, соотносящимися, принципиально недопустимо. Согласно ему, все, с чем индивидуумы встречаются в психике, суть образы — то есть, феномены. Хиллман — это феноменолог или «имаголог»: «Я просто следую образному, феноменологическому методу: брать вещь такой, какова она есть, и разрешать ей рассказывать» (с. 14). Для архетипической школы не существует архетипов самих по себе — ни неокантианских категорий, ни ноуменов. Существуют только феномены, или образы, которые могут быть архетипическими.

Для Хиллмана архетипическое не является категорией, но просто способом рассмотрения, перспективным действием, которое индивид может совершить по отношению к любому образу. Таким образом, Хиллман (1977) утверждает, что «любой образ можно рассматривать как архетипический». Архетипическое — это «скорее производимое кем-то движение, а не вещь». Полагать, что некоторый образ — архетипический, значит принимать его таким, в определенной перспективе, операционально обеспечить его типичностью или, как предпочитал выражаться Хиллман, «ценностью» (с. 82-83). Следовательно, в перспективе, индивидуум может «архетипизировать» любой образ. Простое полагание его делает таким — или, как говорил Хиллман (1975/1979), просто написание с заглавных букв его названия — как в «Загорелой Девочке» (с. 63). В результате, архетипиче-

ская школа включает в себя то, что Юнг называет «метафизическим конкретизмом» (CW g.). Он стремился избегать этого, но признает, что никогда ему это не удавалось полностью. Юнг говорит, что «любая попытка графического представления» архетипа неизбежно приводит к уступке метафизическому конкретизму «по существу», потому что качественный аспект, «в котором он проявляется, неизбежно присваивается ему, так что его невозможно описать совсем, кроме как в терминах его собственной феноменологии» (с. 59). Конкретные описательные качества совершенно очевидно присваиваются такому архетипу, как Великая Мать (это менее очевидно для такого архетипа, как анима, который более абстрактен), также как и для Загорелой Девочки. Большинство юнгианцев неохотно оценивают Загорелую Девоч¬ку как равную по статусу Великой Матери — даже вообще неохотно относятся к этому образу как архетипическому. Когда Хиллман пишет с заглавных букв «Загорелая Девочка», он полагает данный образ архетипическим, типическим или ценностным. Он не постулирует или предполагает метафизическое существование архетипов, предшествующих образам. Для архетипических психологов любой и каждый образ, даже на первый взгляд наиболее банальный, может рассматриваться как архетипический.

Постъюнгианское, постструктуралистское использование термина «архетипический» вызывает дискуссии. Большин¬ство юнгианцев сохраняют термин «архетип» и продолжают определять его так, как это делал Юнг. Один юнгианский аналитик, В. Одайник (1984), критикует Хиллмана за присвоение термина «архетипическая психология». Согласно Одайнику, ему следовало бы назвать эту школу «образной психологией» или «феноменальной психологией», чтобы избежать лишней терминологической двусмысленности. «Архетипическая психология», говорит Одайник, «звучит так, словно она основана на юнгианских архетипах, тогда как на самом деле это не

так». Такая критика убедительна для юнгианцев, остающихся строгими структуралистами. Она неубедительна для архетипических психологов, так как они полагают, что архетипическое, или типическое, является оку того, кто воображает — или оку воображения. В определенном смысле, архетипическое является оку созерцателя — субъекта, который созерцает образы, — но также оно является, в другом смысле, оку воображения, трансцендентному измерению, которое архетипические психологи считают несводимым окончательно к любой способности, присущей субъекту.

Пересмотр и верность образам

Око воображения является ключевым образом для Хиллмана, который модифицирует — или, как он говорит, пересматривает — юнгианский анализ. Терриевские лекции Хиллмана в Йельском университете (1972) опубликованы под заголовком «Пересматриваемая психология». Для архетипических психологов, анализ — это не просто «лечение разговором», но также и «лечение созерцанием», которое ценно визуально как минимум так же, как и вербально. Со времен Фрейда (или со времен слепоты Эдипа) доминирующим образом анализа был инсайт (прозрение). Однако Хиллман (1975) делает акцент не на «рассматривании», а на «видении насквозь» (с. 136), под которым он подразумевает способность ока воображения видеть метафорическое сквозь буквальное. Пересмотр — это дебуквализация (или метафоризация) реальности. Согласно Хиллману, цель анализа не в том, чтобы сделать бессознательное — сознательным, ид — эго или эго — самостью, а в том, чтобы сделать буквальное — метафорическим, реальное — «воображаемым». Задача не в том, чтобы побудить индивидов быть реалистичными (согласно фрейдистскому «принципу реальности»), а в том, чтобы дать им возможность оценить, что «воображение есть реальность» (Avens, 1980) и что реальность

есть воображение: то, что кажется на первый взгляд наиболее «реальным», является в действительности образом с потенциально глубоким метафизическим смыслом.

Хиллман использовал термин «образная психология» в качестве синонима «архетипической психологии». Поскольку для Хиллмана воображение есть реальность, он предпочитает термин «образный» термину «воображаемый», который имеет уничижительное дополнительное значение «нереальный». Он взял термин «образный» от Генри Корбина (1972), выдающегося знатока ислама. Согласно Хиллману, образное столь же реально (либо даже обладает более непосредственной реальностью), как и внешняя реальность. Такая позиция совпадает с установкой, которую Юнг ставил условием практики «активного вообображения», преднамеренной индукции образной активности в бессознательном. Чтобы активировать воображение, воображать активно, от индивида требуется рассматривать возникающие образы, как если бы они были автономными и равными по онтологическому статусу внешней реальности. Хиллман использует этот метод по отношению к любым образам, и не только к тем, которые возникают в активном вообображении.

Девиз образной психологии — «верность образам». Это указание Хиллман (1975/1979) приписывал Рафаэлю Лопесу-Пед-разе (с. 194). Очевидно, что это изречение вдохновлено Юнгом (CW 16), который сказал: «Чтобы понять значение сновидения, я должен быть верным так полно, как это возможно, образам сновидения» (с. 149). Верность образу означает приверженность феномену (а не, скажем, свободное ассоциирование на его тему, как советовал Фрейд). Для Фрейда образ — это не то, что, очевидно, проявилось в существовании. Это еще нечто скрытое. Для Юнга и для Хиллмана, образ — это в точности то, что проявилось в существовании — и ничего больше. Чтобы выразить свои намерения, психика выбирает самый подходящий образ из всех

доступных опыту индивида образов, который служит особой метафорической цели. В образной психологии, техника анализа влечет за собой быстрое увеличение числа образов, строгую приверженность этим феноменам, и различение описательных качеств и скрытых метафор. Этот метод порождает все больше образов и воодушевляет индивида чутко придерживаться этих феноменов в том виде, в каком они возникают, для того чтобы обеспечить им описательные характеристики и затем обнаружить в них скрытую метафоричность. В качестве аналитика, образный психолог должен быть специалистом по образам, феноменологом, специалистом по метафорам.

Образ, объект, субъект

Образная психология — это не психология «объектных отношений». Для Хиллмана образы ни в каком смысле не сводимы к объектам внешней реальности. Воображение — не вторично и производно, а первично и существенно. Образ не дол¬жен неминуемо быть производным, зависящим от реального внешнего объекта, целиком и полностью соответствующим ему. На самом деле, объекта может и не быть. Как говорит образный психолог Патриция Берри (1982): «По отношению к воображению любые вопросы об объективном соответствии неуместны. Образное вполне реально своим собственным способом, но никогда не потому, что оно соответствует чему-либо внеш¬нему» (с. 57). Для образных психологов различие между образом и объектом является просто неизбежным фактом человеческого существования. Юнг (CW 6) занимает похожую позицию, когда он обсуждает психические образы, или «имаго», и то, что он называет интерпретацией на субъективном уровне. Онтологически он утверждает, что «психический образ объекта никогда не бывает в точности таким же, как объект». Эпистемиологически он утверждает, что субъективные факторы обусловливают образ и «предоставить правильное знание об объек-

те чрезвычайно трудно». Как следствие, он говорит: «Существенно, что имаго не полагается идентичным объекту». Напротив, всегда рекомендуется «рассматривать его как образ субъективного отно¬шения к объекту». Объект служит попросту «проводником» для субъективных факторов (с. 472-473). Когда Юнг интерпретирует сновидение, он стремится рассматривать образы сновидения скорее не как соответствующие объектам внешней реальности, а как отражения личностных аспектов субъекта, сновидца. Согласно ему, сновидение в большей мере отражает, чем соотносится. Хиллман отличается от Юнга тем, что он придает воображению больше автономности. Ту способность выражения фантазий, независимо от объектов внешней реальности, которую Мелани Клейн (Issacs, 1952) относила к инстинктам (или драйвам), Хиллман приписывает воображению. Хиллман (1975/1979) протестует также против того, что он рассматривает как неестественный упор на субъективность. Он полагает, что несоответствие между образом и объектом не является просто функцией субъективных факторов. Точно так же, как образные психологи не сводят образы к объектам внешней реальности, они не сводят их и к личностным аспектам субъекта. По Хиллману, воображение действительно автономно, независимо от индивида, трансцендентно субъекту. Он дополняет субъективный уровень транссубъективным уровнем. Это представление, разумеется, также восходит к Юнгу, который различал личное бессознательное и коллективное, или трансперсональное бессознательное. Периодически Юнг (CW 7) использует выражение «транссубъективное» в том же самом значении (с. 98). Согласно Хиллману, субъективность проблематична, поскольку она очень собственническая. Субъект наивно предполагает, что все образы принадлежат ему, потому что они, на первый взгляд, в нем и возникают. По Хиллману (1985), однако, эти образы приходят в субъект и проходят через него из воображения — из того, что он называет «mundus

imaginalis» (лат. — «мира образов»), транссубъективного измерения воображения (с. 3-4).

Релятивизация вместо компенсации

По Юнгу, целью анализа является индивидуации эго в отношении к самости (или Самости, так как большинство юнгианцев предпочитает писать это слово с заглавной буквы, для того чтобы подчеркнуть, что это — архетип). Для этого процесса фундаментальным является то, что Юнг (CW 6) называет «компенсацией». Компенсация — это регуляторная система, которая действует, чтобы устранить дисбаланс между сознанием и бессознательным и установить психическое равновесие. Согласно Юнгу, функция бессознательного состоит в том, чтобы установить альтернативные перспективы, которые ком¬пенсируют предубеждения, неполные, или даже неправильные, установки сознания. В этом процессе бессознательным компен¬сируется не только то, что было вытеснено, но и то, что игнорировалось или отрицалось сознанием. Бессознательное восстанавливает то, что сознание упустило или исключило из рассмотрения. Анализ, таким образом, предоставляет возможность интеграции психики — через компенсацию сознания бессознательным и через индивидуацию эго в отношении самости.

В отличие от Юнга, Хиллман считает целью анализа «релятивизацию» эго с помощью воображения. Воображение релятивизирует или радикально децентрирует эго, демонстрируя, что эго также является образом, ни единственным, ни наиболее важным, а просто одним из множества других, равных по важности. Например, когда эго появляется как образ в сновидениях или при активном воображении, оно откровенно, даже самонадеянно, полагает, что именно оно есть целая психика (или как минимум ее центр), тогда как на самом деле оно является только ее частью. Продемонстрировать относительность всех образов в результате означает усмирить (но не уни-

зить) эго. Это служит цели разоблачения самомнения и предубеждения эго. С данной точки зрения, задачей анализа являет¬ся не интеграция психики (через компенсацию сознания с помощью бессознательного и индивидуацию эго в отношении самости), а релятивизация эго (через дифференциацию воображения). В этом отношении, образная психология в наибольшей степени отличается от эго-психологии. Согласно Хиллману (1983), она не пытается «усилить» эго, а стремится, в определенном смысле, его «ослабить» — развенчать претензии эго.

Воображение вместо интерпретации

Многие образы, которые появляются в сновидениях или при активном воображении, — это персонификации. Юнг (1963) рассказывает, как две персонификации, которых он назвал Илийя и Саломея, являлись ему в активном воображении. Юнг решил, что эти образы персонифицировали два архетипа: Мудрого Старика (Логос) и аниму (Эрос). Он немедленно сводит эти персонификации к априорным категориям. Затем, однако, он делает важную оговорку: «Можно было бы сказать, что эти два персонажа персонифицируют Логос и Эрос. Но такое определение было бы излишне интеллектуальным. Важнее позволить этим персонажам быть тем, чем они были для меня в то время — то есть событиями и переживаниями» (с. 182). Юнг говорит, что он предпочитает переживать персонификации так, как они есть, скорее, чем интеллектуализировать их, — то есть он считает их как бы реальными личностями. Он вовлекает их в разговор, в диалогический процесс, который прекрасно описала образный психолог Мэри Вэткинз в рабо¬те «Невидимые гости: развитие образных диалогов» (1986). В «Сновидениях бодрствования» (1976/1984) Вэткинз представляет всестороннюю историю имагинативных техник — в том числе такой выдающейся техники, как активное воображение.

Так, у Юнга обнаруживаются две тенденции: одна — интеллектуальная; другая — экспериментальная. Хиллман настойчиво подчеркивает превосходство экспериментальной. Он это делает, поскольку считает типизации общими, слишком абстрактными, по контрасту с персонификациями, носящими частный и конкретный характер. Феноменологический метод образной психологии — это не метод интерпретаций, не «герменевтический» метод. Согласно Хиллману (1983), герменевтика неизбежно приводит к редукционизму. Он определяет интерпретацию как концептуализацию воображения. То есть, интерпретация влечет за собой редукцию частных образов к общим концептам (например, редукцию конкретного образа женщины в сновидении к абстрактной концепции анимы). По Хиллману, интерпретация не следует образам, но подвержена влиянию «интеллектуальности феномена» (с. 51). В такой защите феноменологии перед герменевтикой он отнюдь не одинок. Например, культурный критик Сьюзэн Сонтаг (1967) также «против интерпретации» и в точности по той же причине, что и Хиллман: потому что это — интеллектуализация опыта, то, что она называет «реваншем интеллекта над миром». Вкратце, Хиллман — не герменевтик, а имагист, или феноменолог, который верен образам, привержен феномену и решительно отказывается интерпретировать его или сводить к какому-либо концепту.

Например, в отличие от Юнга (CW 9.), который говорит: «Вода является наиболее общим символом бессознательного» (с. 18), Хиллман (1975/1979) настаивает против интерпретации «скоплений воды в сновидениях, например, ванн, плавательных бассейнов, океанов, как «бессознательного» (с. 18). Он побуждает индивидов заняться феноменологически «сортом воды в сновидении» — то есть, спецификой конкретных обра- зов. Герменевтическая психология редуцирует многие воды, различные конкретные образы (ванны, плавательные бассейны, океаны) к единой «воде», а затем к абстрактному концепту —

«бессознательному». Образная психология ценит частность всех образов выше обобщенности любого концепта. В отличие от Фрейда (1933/1964), который говорил, что анализ отделяет землю (эго) от моря (ид), Хиллман — не голландский мальчик, который держит пальчик в канале, но аналитик, который предпочитает переживать Зюйдер Зее* (Зюйдер Зее — морской залив на северо-западе Нидерланд, отгороженный от Северного моря 32-километровой дамбой)образно, а не интеллектуализировать его концептуально, либо интерпретировать редукционистски. Воды в сновидениях или активном воображении могут быть столь же различными, как реки по сравнению с лужами. Эти воды могут быть глубокими или мелкими; прозрачными или темными; чистыми или грязными; они могут течь или стоять на месте; они могут испаряться, конденсироваться, выпадать в виде осадков; они могут быть жидкими, твердыми или газообразными. Описательные качества, которые им присущи, столь невероятно разнообразны, что потенциально бесконечны — так же, как и метафорические подтексты.

Множественность

По Хиллману (1975), наиболее отъявленным преступником в области юнгианского редукционизма является Эрик Нойманн, который сводит широкое многообразие конкретных образов женщин к единой абстрактной концепции Великой Матери (или женственности). Такая операция является абсолютно произвольной процедурой, которая сводит значимые различия к правдоподобному единству. Не только юнгианцы, но и фрейдисты виновны в таком упрощенном толковании. Хиллман говорит: «Если длинные вещи для фрейдистов — пенисы, тотемные вещи для юнгианцев — тени» (с. 8). Это означает не только то (как мог бы сказать Фрейд), что длинные вещи иногда являются просто длинными вещами или темные вещи — иногда просто темные вещи.

Это означает так же и то, что существует великое множество очень различных длинных и темных «вещей» — то есть, великое множество образов — и они несводимы к одному единственному концепту. В философском противостоянии относительно единства и множественности, образная психология ставит множественность выше единства. Именно Лопес-Педраза (1971) наиболее сжато выразил эту позицию. Он обратил обычную формулировку, что единство содержит множественность, и предположил вместо нее, что «многое содержит целостность единого, не теряя возможностей многого» (с. 214).
Образные психологи полагают, что личность в основе своей скорее множественна, чем едина. В некотором смысле, личности нет. Существуют только персонификации. Когда аналитик рассматривает их так, как если бы они были реальными персонами, они принимают статус автономных личностей. Поскольку Хиллман поддерживает идею относительности всех персонификаций, он оказывается неспособным признать «синдром множественной личности» (или «диссоциативное расстройство идентичности», как он теперь переименован в DSM-IV). Хиллман (1985), действительно, должен сказать: «Множественная личность — это человеческая природа в ее естественном состоянии». Рассматривать множественность личности либо как «психическое нарушение», либо как неудачу в интеграции «частных личностей» — это простое обнаружение культурного предубеждения, которое ошибочно идентифицирует одну частную личность, эго, с личностью самой по себе (с. 51-52). Определение синдрома множественной личности подразумевает, что персонификации были поняты скорее буквально, а не метафорически, и что воображение было скорее диссоцииро¬вано, а не дифференцировано. Не только образные психологи подчеркивают значение персонификаций. Психолог школы ♦ объектных отношений» В. Ферберн (W.R.D. Fairbairn, 1931— 1990) рассказывает о случае, когда индивид видел во сне пять своих персонификаций:

«непослушный мальчик», «я», «критик» (которых Fairbairn ассоциировал, соответственно, с ид, эго и суперэго), а также «маленькая девочка» и «страдалец». Хотя Ферберн и говорит, что синдром множественной личности является результатом сверхидентификации с персонификациями, он также утверждает, почти как Хиллман, что такие персонификации столь распространенны в анализе, что они «должны рассматриваться не только как характерные особенности, но и как совмес¬тимые с нормой» (с. 217-219).

Политеизм вместо монотеизма

Твердо настаивая на множественности, Хиллман (1971/1981) исповедует скорее политеистическую, чем монотеистическую психологию. Согласно ему, религия (или теология) влияет на психологию. Исторически, три монотеистических религии — иудаизм, христианство и ислам — систематически угнетали политеистические религии. Иудаизм и христианство не только отдали предпочтение одному богу перед другими богами и богинями, которых они пренебрежительно считали демонами, но они также отдали предпочтение абстрактной концептуализации этого единственного бога. Ислам был столь же нетерпим: один бог, никаких образов. По Хиллману (1983), христианство внесло особо вредный вклад в психологию. Он критикует фундаменталистское христианство, в частности, за его пуританство и иконоборчество. Поскольку фундаментализм рассматривал образ скорее буквально, чем метафорически, он осуждал всякую образность как поклонение демонам. Среди адептов образной психологии наиболее убедительно разработал политеистическую точку зрения профессор религиоведения Дэвид Л. Миллер в работах «Христы: размышления об архетипических образах христианской теологии» (1981а) и «Новый политеизм: возрождение богов и богинь» (1974/1981Ь).

С точки зрения образной психологии, единственной причиной того, что эго-психология кажется столь привлекательной, является ее сходство с догматами монотеистической религии. Это монистическая психология, которая ценит унитарный, абстрактный концепт эго выше, чем множественные, конкретные образы. Напротив, образная психология по своей ориентации политеистична (или плюралистична). Это не религия, а только психология. Она не поклоняется богам и богиням. Она рассматривает их метафорически, как это делал Юнг (CW 10), — как «персонификации психических сил» (с. 185). Согласно Юнгу (CW 13), боги и богини появляются при «фобиях, навязчивостях и так далее», «невротических симптомах» или «расстройствах». Как он говорил, «Зевс теперь руководит скорее не Олимпом, а солнечным сплетением, и производит курьезные случаи для кабинета врача или расстройства в головах политиков и журналистов, которые непреднамеренно распространяют в мире психические эпидемии» (с. 37). Почти все используемые образными психологами примеры богов и богинь — греческие. Они оправдывают, или рационализируют, эту селективность тем, что анализ по своему происхождению — европейский и что греческие боги и богини преобладают исключительно в этом частном континентальном контексте. Если образная психология стремится к всесторонней мультикультурной психологии, адекватной современным исследованиям этнических различий, она, однако, должна неизбежно включать великое политеистическое воинство богов и богинь из вечного мирового пантеона.

Мифология

Исторически, анализ проявлял особый интерес к мифологии. В отличие от фрейдистского анализа, образная психология использует мифы не только с целью подтверждения тех или иных концепций. По Фрейду, миф об Эдипе важен, потому что он незави-

симо подтверждает открытие — и теоретическую истину — об эдиповом комплексе. Фрейд считал комплекс первичным, а миф — вторичным. Образные психологи меняют порядок приоритетов. Например, Хиллман (1975/1979) гово¬рит, что «нарциссизм не объясняет Нарцисса» (с. 221п). Сво¬дить миф о Нарциссе к «нарциссическому комплексу» или к «нарциссическому личностному расстройству» является заблуждением. Нозологически, говорит Хиллман (1983), нарциссизм смешивает «аутоэротический субъективизм с одним из наиболее важных и мощных мифов воображения» (с. 81). Об¬разная психология отдает определенное предпочтение «буквальному» способу дискурса над «научным». Согласно Хиллману (1975), в самой своей основе психика «поэтична», или мифопоэтична (с. XI).

Однако Хиллман критичен по отношению к тому, что Юнг называет «мифом о герое». Потенциально опасной в этом мифе является тенденция эго идентифицироваться с героем и, таким образом, отыгрывать роль агрессивного и злобного типа героя. В отличие от «образного эго» (как его называет Хиллман, 1975 — 1979, с. 102) — эго, которое способно скромно признать, что оно является просто образом среди множества других столь же важных образов, «героическое эго» самонадеянно приписывает себе доминантную роль и отводит всем другим образам подчиненные роли. Другие образы существуют для того, чтобы служить целям героического эго, которое может распределять между ними агрессию и злобность или склонять их к этому. Героическое эго, говорит Хиллман, «настаивает на реальности, с которой оно может бороться, в которую можно метать стрелы или бить палицей», потому что оно «буквально понимает образное» (с. 115). В этот момент мы можем указать Хиллману на тот самый редукционизм, который он критикует у других, поскольку «герой» — это абстрактная концепция, а не конкретный образ. Различные герои имеют различные стили. Они не все идентичны. Некоторые явно ма¬лоагрессивные и не

злые. Как говорит Джозеф Кэмпбэлл (1949), герой тысячелик.
Хиллман (1989/1991) наиболее выразителен, когда он возвращается к мифу об Эдипе, чтобы пересмотреть его. Согласно ему, миф об Эдипе бессознательно определяет суть метода анализа. Существует «эдипов метод» наряду с эдиповым комплексом. Среди аналитиков не только Хиллман критически разбирал методологические подтексты мифа об Эдипе. Например, эго-психолог Хайнц Кохут (1981/1991) утверждает, что в той степени, в которой психоанализ стремится быть не просто патопсихологией, эдипов миф методологически неадекватен. Он интересуется, как бы мог выглядеть анализ, если бы он был основан на другом мифе об отце и сыне — например, на мифе об Одиссее и Телемахе, а не на мифе о Лае и Эдипе. Если бы Фрейд положил в основу анализа комплекс Телемаха, а не эдипов комплекс, то, утверждает Кохут, метод анализа мог бы быть совершенно другим. Согласно Кохуту, существует общераспространенная преемственность между отцом и сыном, кото- рая «нормальна и человечна, а не общераспространенная борьба и взаимные желания убить и разрушить — как бы часто и даже повсеместно они ни встречались, мы должны быть способными найти следы этих патологических процессов дезинтеграции, о которых традиционный анализ заставляет нас думать как о нормальной фазе развития, нормальном опыте ребенка» (с. 563).
Хиллман (1989/1991), однако, является гораздо более радикальным критиком мифа об Эдипе в традиционной психоаналитической теории и практике, чем Кохут. Для него слож¬ность заключается в том, что миф об Эдипе был одним единственным, или, по крайней мере, самым важным мифом, который аналитики использовали с целью интерпретации. Соглас¬но Хиллману, этот миф демонстрирует ту слепоту, которая является результатом буквального поиска прозрения. Анализ являлся методом, где слепой ведет слепого. Аналитик Тире-сий, который достиг

прозрения после того, как был ослеплен, передает свое прозрение Эдипу, анализируемому, которого затем ослепляют. Этот единственный миф предоставляет анали¬зу только один способ исследования: метод героического прозрения, ведущего к слепоте. Хиллман утверждает, что если бы анализ использовал другие мифы в дополнение к мифу об Эдипе, много различных мифов и тем, например, Эрос и Психея і «любовь»), Зевс и Гера («плодородие и брак»), Икар и Дедал («полет и ловкость»), Арес («битва, гнев и разрушение»), Пигмалион («превращение искусства в жизнь через страстное желание»), Гермес, Афродита, Персефона или Дионис, то методы анализа могли быть очень различны и соответствовать много¬образию человеческого опыта (с. 139-140). Образный психолог Джинет Перис (Ginette Paris) представляет, возможно, наиболее выдающуюся реализацию этой методологической дифференциации в работах «Языческие медитации» (1986) и

♦ Языческая молитва» (1990).

Душа-в-мире и «делание души»

Образная психология является скорее психологией «души», или глубинной психологией, чем эго-психологией. Хиллман (1964) использовал термин «душа» в значении «умышленно двусмысленного концепта», определяющего означающее (с. 46). «Душа», конечно, напоминает о множестве религиозных и культурных контекстов. Хиллман (1983) отмечает, что афро-американцы ввели слово «душа» («соул») в поп-культуру (с. 128). В образной психологии, однако, этот термин имеет множество совершенно особых дополнительных значений, наиболее важными из которых, возможно, являются ранимость, меланхо¬лия и глубинность. Хиллман отказывается от сильного, маниакального, стремящегося к превосходству эго и защищает душу, которую полагает слабой, депрессивной и глубокой. «Душа», говорит он, «не дается, ее нужно сделать» (с. 18). В

связи с этим Хиллман (1975) цитирует Китса: «Назовите мир, если хотите, «долиной делания души». Тогда вы поймете, зачем нужен мир» (с. IX). Это намек на неоплатоническую «мировую душу», или anima mundi, которую Хиллман переводит как «душа-в-мире». Делание души в мире влечет за собой углубление опыта, в который эго погружается и удерживается там. Хиллман защищает не эго, которое нисходит к бессознательным глубинам только для того, чтобы достичь индивидуации в отношении самости, и затем восходит к поверхности сознания, а эго, которое нисходит к образным глубинам — и остается там — для того, чтобы быть оживленным в душе: подобно Юнгу, Хиллман подчеркивает, что «анима» означает «душа». В этом отношении целью психоанализа является не индивиду-ация, но анимация. Образный психолог Томас Мур популяризировал психологию души в работах «Забота о душе» (1992) и «Помощники души» (1994).
Образная психология подчеркивает, что не только индивиды имеют души, но и мир имеет душу — или материальные объекты в мире имеют душу. В отличие от субъект-объектного дуализма Декарта, который утверждал, что только человеческие «существа» имеют души, Хиллман утверждает обратное — в метафорическом смысле, конечно, — что нечеловеческие «вещи» тоже имеют души. В результате, образная психология является «анимистической» психологией. В отличие от обычного представления, что мир — это только «мертвая» материя, что материальные объекты (не только природные, но также культурные, или произведенные объекты) — неодушевленные, Хиллман настаивает, что они — оживленные, или «живые». Он полагает, что не только индивиды, но также другие объек¬ты имеют определенную «субъективность» (с. 132), что вещи имеют определенное «существование». Согласно Хиллману, мир не мертв, но и не вполне хорош: он жив, но болен. Именно мертвящая (а не оживляющая, воодушевляющая) установка картезианского субъект-

объектного дуализма по отношению к миру привела к его болезни. Хиллман рекомендует образной психологии анализировать не только индивидов, но и мир или материальные объекты в нем, как если бы они были сами субъектами. С этой точки зрения, мир нуждается в терапии, по крайней мере, в той же степени, что и люди. Следовательно, образная психология становится «средовой» или «экологической» психологией. За малым исключением, аналитики стремятся игнорировать или отрицать то, что Гарольд Ф. Сирз (1960) называет «нечеловеческим окружением». Образные пси¬хологи, такие как Роберт Сарделло в работе «Перед лицом мира с душой» (1992) и Майкл Перлман в работе «Власть деревьев: озеленение души» (1994), теперь начинают работать над этим.

Социальная и политическая активность

Образная психология призывает людей заниматься своим миром и принимать на себя социальную и политическую ответственность. Одно из наиболее важных своих сочинений Хиллман посвятил, по-видимому, неразрешимой социально-политической проблеме: вере в превосходство белой расы. Хиллман (1986) считает, что эти дилеммы, вероятно, обусловленные «этническим фанатизмом», хотя и разрешимые в прин¬ципе, «очень сложно изменить», поскольку само представление о превосходстве «архетипически наследуется самими представителями белой расы» (с. 29). Он цитирует этнографические свидетельства, которые антрополог Виктор Тернер привез из Африки, чтобы продемонстрировать на транскультуральных аспектах, что не только белые, но также и черные склонны считать «белый» и «черный» цвета как, с определенной точки зрения, превосходящие (или хорошие) и подчиненные (или плохие). В работе «О человеческом многообразии» (1993) известный культурный критик Цветан Тодоров также настаивает, что расизм может быть обу-

словлен, отчасти, «причинами, имеющими отношение к универсальному символизму: белое-черное, светлое-темное, день-ночь — эти пары, по-видимому, существуют и действуют во всех культурах, причем первая компонента пары обычно имеет превосходство перед другой» (с. 95). И Хиллман, и Тодоров интересуются, почему расизм столь устойчив к серьезным социально-политическим попыткам уничтожить его, и они находят схожие объяснения: бессознательная проекция архетипического, или универсального фактора — оценка цвета (белый-светлый-день в оппозиции к черной-темной-ночи) переносится на людей. Согласно Хиллману, проблема в том, что расисты — это буквалисты, которые иррационально смешивают физическую реальность с психической реальностью и неправильно применяют оппозицию белого и черного цветов для своих предосудительных и дискри¬минационных целей. Для разрешения этого затруднения и преодоления расизма, он утверждает, что необходимо пересмотреть (дебуквализировать, или метафоризировать) фаль¬шивую оппозиционную логику, которая производит представление о превосходстве белой расы. С этой точки зрения, расизм является ошибкой воображения — особо красноречивый пример пагубной ошибки буквализации. В интервью с Адам-сом (1992b) Роберт Боснак, другой образный психолог, обсуждает «черноту» в контексте оппозиций белое-черное, светлое-темное, день-ночь. Боснак различает образы «африканской» черноты и образы черноты «Танатоса». Он утверждает: «Чернота Танатоса не имеет отношения к расе. Ночь и страх, и смерть, но также романтика и любовь — все эти вещи, кото¬рые связаны с ночью, — транскультурны. Существует что-то в ночи, производящее в людях нечто, заставляющее нас бояться, заставляющее нас воображать. Это иной сорт чер¬ного, чем расовое черное. Танатические черные фигуры могут встречаться в сновидениях людей любой расы» (с. 24). Адаме прямо рассматривает проблему «белого-черного»

расиз¬ма в работе «Мультикультурное воображение: «Раса», Цвет и Бессознательное» (1996).
Боснак является, возможно, наиболее активным в социально-политическом отношении среди образных психологов. В работе «Сновидения больного СПИДом» (1989) он интерпретиро¬вал целый дневник сновидений клиента, который страдал и умер от вируса приобретенного иммунодефицита. Он организовал три международные конференции на тему «Перед лицом апокалипсиса»: первую — на тему ядерной войны (Andrews, Bosnak, and Goodwin, 1987); вторую — на тему экологической катастрофы; третью — на тему харизмы и священной войны — и планирует четвертую — на тему «Золотого века». В работе «Таинство аборта» (1992) Перис также применяет образную психо¬логию к современным социально-политическим проблемам.

Постструктурализм, постмодернизм

Образная психология является постструктуралистской, постмодернистской школой, которая имеет значительное сходство как с семиотической психологией Жака Лакана, так и с деконструктивистской философией Жака Дерриды. Как Хиллман, так и Лакан питают отвращение к эго-психологии, и оба радикально децентрируют эго. «Воображение» Лакана сходно (хотя отнюдь не идентично) с «образным» Хиллмана. Пол Кюглер (1982, 1987) утверждает, что лаканово «воображение» также сходно с юнговским «имаго». Адаме (1985/ 1992а) утверждает, что то, что Хиллман подразумевал под «пересмотром», сравнимо с тем, что Деррида подразумевал под «деконструкцией». Как Хиллман, так и Деррида крити¬куют метафизическую логику, которая противопоставляет образы (или означающее) концептам (или означаемому), и отдает предпочтение концептам.

Институционализация архетипической психологии

Хотя и существует Институт Юнга, который готовит и сертифицирует аналитиков для профессиональной практики, не существует «Института Хиллмана». Spring Publications опубликовало много книг и с 1970 года выпускало журнал архетипической психологии «Spring». Лондонское сообщество архе-типических исследований выпускает «Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the Arts*(Сфинкс: журнал архетипической психологии и искусств) ». Тихоокеанский институт последипломного образования в Санта-Барбаре отвел важнейшее место преимущественно архетипической психологии и учредил архив, который содержит частную переписку Хиллмана. Программа психоаналитических исследований Кентского Университета в Кэнтербэри, Новая школа социальных исследований в Нью-Йорк-Сити и Университет «La Trobe» в Мельбурне также включают в преподавание архетипическую психологию. Архетипическая психология возникла только четверть века назад, но за это время она сыграла важную роль. Она сформулировала критическую «ревизионистскую» точку зрения на юнгианский анализ. Возможно, наиболее значительным вкладом архетипической психологии явился упор на значение воображения как в клинической практике, так и в культуре. В этом смысле архетипическая психология изменила весь облик традиционного юнгианского анализа.

Библиография:

Adams, M. V. (1902a). "Deconstrucrive Philosophy and Imaginal Psychology: Comparative Perspectives on Jacques Derrida and James Hillman [1985]." In R. P. Sugg (ed.), Jungian Literary Criticism. Evanston, 111.: Northwestern University Press, pp. 231-248. Adams, M. V. (1992b).

ЭСТЕР МАК, ФАРЛАНД СОЛОМОН.

ШКОЛА РАЗВИТИЯ.

Аналитическая психология в том виде, в котором она была разработана Юнгом и его ближайшими учениками, не занималась глубинно-психологическими аспектами раннего детского развития. Кроме того, в то время недостаточное внимание уделялось изучению различных отношений, в которые вступают аналитик и пациент в процессе терапии. Несмотря на то, что Фрейд и его последователи совершили творческий прорыв, связав две области исследований и ранние этапы детского развития и психические стадии, с одной стороны, и характер переноса контрпереноса, с другой, — и включив их в психоаналитическую теорию, аналитическая психология не скоро последовала этому примеру, хотя Юнг с самого начала настаивал на важности отношений аналитика и пациента (например, CW16).

Эти области аналитических исследований не относились к главному интересу Юнга и его соратников. Они гораздо больше интересовались богатой и занимательной областью творческой и символической деятельности, ее коллективными и культурными аспектами. Тем не менее, можно сказать, что источники такой деятельности в некотором смысле находятся как раз в тех областях и по праву относятся к связи между первичными процессами (т. е. более ранними, более примитивными психическими процессами, имеющими инфантильную основу) и более поздними вторичными психическими процессами. Отсутствие клинической и теоретической традиции исследования этих двух важных областей, т. е. ранних детских психических стадий и переноса/контрпереноса, с вытекающим отсюда недостаточным интересом к анализу инфантильного переноса, привели к отставанию аналитической психологии в этом важном направлении. Нужно было это исправить для развития аналитической психологии как достойной доверия профессии и клинической дисциплины. Значительный вклад Юнга в понимание проспективной функции психики и Самости, основанный на диалектике роста и трансформации, мог бы не

иметь будущего из-за отсутствия тщательного обоснования в историческом и генетическом понимании ранних психических процессов.

Исторический контекст

Юнг не исследовал детские психические стадии детально. Он вообще не рассматривал ребенка как существо, отдельное от бессознательного своих родителей. И его не особенно интересовало, как ранний опыт отражается на переносе пациента на аналитика. Он относил подобные темы к редуктивному подходу психоанализа, который следует использовать, когда стоит задача найти источник текущего невротического конфликта и симптомов пациента в его ранних детских конфликтах.

Юнг интересовался моделью психики, которая относилась бы к высшим стадиям психического функционирования, включающим мышление, творчество и символическое отношение. В значительной степени он сосредоточивался на второй половине жизни, где, как он считал, эти аспекты наиболее вероятно проявляются. Он посвятил много своей творческой энергии исследованию некоторых из наиболее развитых за многие века культурных и научных течений. Его увлеченность мифами, сновидениями, художественными произведениями, а также обширные познания алхимических текстов и интерес к новейшим открытиям в физике, по-видимому, отвлекали его от исследования детского развития, которое оказалось больше в сфере компетенции психоанализа. Подобно тому, как религии разделили мир с древних времен, Фрейд и Юнг поделили карту человеческой психики, причем Фрейд и его последователи сконцентрировались на ее глубинах, на ранних детских стадиях развития, а Юнг и его ученики — на ее высотах, на более зрелых уровнях психики, включающих творческие состояния, ответственные за лучшие культурные, духовные и научные достижения человечества (Юнг рассматривал их как аспекты и активности Са-

мости).
Это условное деление психики на высоты и глубины можно расценивать как результат различия философских установок, выраженных в подходах Фрейда и Юнга к психике. Фрейдовский психоанализ основан на редуктивном методе, который пытается дать детальный отчет о развитии личности с самого раннего детства. Психоаналитическое понимание раннего развития основано на том, что возможна реконструкция психики через внимательное исследование скрытого или латентного содержания, стоящего за явным содержанием психологического функционирования. Считается, что явное содержание представляет собой компромисс между бессознательным давлением, возникшим из-за подавленных либидных (т. е. психосексуального происхождения) импульсов, и требованиями интернализированного родительского образа в виде суперэго. Целью .анализа является расшифровка свидетельств, полученных с уровня явного содержания, чтобы обнаружить латентные, вытесненные и скрытые содержания бессознательного и вынести их на свет сознания. Задача психоанализа — посредством интерпретации разоблачить подлинные мотивы и намерения, стоящие за поведением индивидуума. Этот эпистемеологический под¬ход Поль Рикер назвал «герменевтикой подозрительности» (1967), потому что он не признает ценности сознательной мотивации в любом действии или замысле, но вместо этого предлагает бессознательный компромисс между противоположны¬ми требованиями суперэго и Оно, включенный в любое сознательное психическое содержание.
В отличие от этого философский подход Юнга основан на телеологическом понимании психики, когда все психологические события, включая даже самые суровые симптомы, рассматривались как имеющие цель и значение. Вместо того, чтобы смотреть на них только как на подавленный и замаскированный материал бессознательного инфантильного конфликта, их можно считать средствами, благодаря которым

психика достигает лучшего из возможных решений проблем. В то же время, они могут действовать как начальные точки для дальнейшего роста и развития. Значение этих симптомов доступно сознанию через аналитический метод интерпретации, ассоциации и амплификации. Юнговский подход включает признание вклада ранних переживании в развитие личности, в осно¬ве которого лежит процесс аккумуляции сознательных и бессознательных переживаний и взаимодействий этой личной истории с архетипическими содержаниями коллективного бессознательного. Юнг интересовался процессами интеграции и синтеза этих аспектов через внутренние ресурсы творческой и символической деятельности. Именно этот интерес привел Юнга к исследованию раннего психического развития.

Юнг придал новое направление исследованию стадий развития личности, отличное от фрейдовского. Хотя Юнг всегда признавал важность психоаналитического понимания ранних стадий детского развития, его интересовало не изучение регрессивных состояний пациента во время аналитических сессий, как многих других аналитиков. Вместо этого он предложил понимание основ человеческой личности, построенное на его собственном открытии глубинно психологических структур психики — архетипов коллективного бессознательного. Он считал, что архетипы выражаются через определенные универсальные образы и символы. Эти глубинные структуры, сложившиеся веками и существующие в каждом индивидууме с рождения, понимались Юнгом как непосредственно связанные с самыми развитыми, сложными и выдающимися художественными и культурными творениями человечества. В то же время, он рассматривал эти глубинные структуры как источник самых грубых, примитивных и диких чувств и форм поведения, на которые только способны человеческие существа.

Юнг отбирал информацию для своих клинических изысканий из своей основной группы пациентов —

взрослых с серьезными психическими нарушениями, а также из самоанализа. Юнг интересовался пациентами, чьи симптомы и патологии происходили из самых примитивных уровней функционирования комбинированной психосоматической системы. Его исследования нарушений их поведения были равносильны изучению самых ранних расстройств восприятия, мышления, чувств и отношений. В особенности через свою работу с психически больными пациентами, а также через свой собственный драматический и волную¬щий самоанализ Юнг изучил выраженные в архетипических образах коллективного бессознательного истоки личности и различные психопатологии. Теперь эти самые ранние нарушения чаете рассматриваются как патологии самости, относящиеся к ядру личности, более ранним этапам в развитии, чем невротические нарушения, которыми занимался Фрейд в начале своих психоаналитических поисков.

Однако среди некоторых юнгианских клиницистов и теоретиков росло осознание того, что лечению взрослых пациентов и детей мешает недостаток традиции понимания и конкретного анализа структуры и динамики детских стадий психики и проявления этого в переносе и контрпереносе. А также их беспокоило, чтобы юнгианский акцент на более развитых, дифференцированных, творческих и символических стадиях психики не позволял избегать исследования более трудного примитивного материала, который может возникнуть в состояниях регрессии, столь часто встречающихся на сессиях. В некоторых обучающих институтах с сожалением и тревогой относились к недостатку адекватного теоретического понимания ранних психических стадий, включая психотические и психосексуальные состояния. Ряд клиницистов считал неотложной задачу развить такую теорию, которая к тому же была бы в духе широкого юнгианского контекста.

Совершенно естественно, что это побудило некоторых юнгианцев обратиться к психоанализу, чтобы

получить более ясную картину детской психики. Юнг всегда настаивал на важности обнаружения корней либидо в самых ранних психосексуальных стадиях. Это относилось к важному открытию Фрейда о хронологически организованных пережива¬ниях маленького ребенка по либидонозным зонам: оральной, анальной, уретальной, фаллической, генитальной. Юнг говорил об этом еще в 1912 году в работе «Символы трансформации», предвещавшей прекращение сотрудничества с Фрейдом. Однако собственные интересы Юнга лежали в другой сфере, и поэтому юнгианские изыскания стали обходить стороной вопрос о фазах раннего детского развития. Более того, они не приняли в расчет более поздние работы тех психоаналитиков, замечательные открытия которых были ориентированны на ревизию базовой психоаналитической теории.

Случилось так, что ряд выдающихся клиницистов и теоретиков, включая Мелани Клейн, Уилфреда Биона, Дональда Винникотта и Джона Боулби, обосновались в Лондоне и опубликовали главные работы в течение 1940, 1950, 1960-х годов и позже. Они стали центральными фигурами в истории «школы объектных отношений», которая выросла из Британского психоаналитического общества в течение этих десятилетий и продолжает развиваться и поныне.

Внутри школы объектных отношений сформировалось несколько расходящихся теоретических линий. Основным теоретическим моментом расхождения был вопрос, стремится ли ребенок к удовлетворению базовых инстинктивных импульсов, психически представленных в персонификациях частей тела, или ребенок, в сущности, мотивирован поиском другого человека, в первую очередь матери* (Caretaker — в переводе с английского в контексте этой статьи «лицо, присматривающее за ребенком и заботящееся о нем». Далее для простоты будет переводиться как «мать». Но следует учесть, что в этой функции могут выступать кормилица, сиделка, гувернантка и другие люди из окружения ребенка, которые полностью или

частично заменяют мать), в отношения с которым он вступает для удовлетворения своих базовых потребностей, включая потребность в человеческом контакте и общении, чтобы не только найти защиту и питание, но расти и учиться.
Каковы бы ни были источники разногласий, основным положением, разделяемым различными течениями в школе объектных отношений, было следующее: неверно, что ребенок в первую очередь руководствуется инстинктами, как изначально формулировала фрейдовская экономическая теория на манер «научной биологии ума» (Kohon, 1986). Скорее, он с рождения обладает базовой способностью общаться со своей матерью или с объектом, как они ее называли. Термин «объект» является техническим и первоначально использовался в психоанализе для обозначения другого человека, служившего объектом инстинктивных импульсов. Этот термин использовался теоретиками объектных отношений двумя разными путями:

1.Для обозначения мотиваций, которые ребенок приписывает другому, обычно матери, но в действительности они относятся к отдельным либидонозным импульсам, которые являются на тот момент активными внутри самого ребенка.
2.Для обозначения человека в окружении ребенка (снова это обычно мать), с которым ребенок ищет связи.
Очевидно, они могут пересекаться, и границы между внутренним и внешним восприятием объекта расплывчатые. Это становится особенно очевидным, если попытаться описать переживания пациента.
Клейн сумела соединить эти два взгляда, предположив, что в бессознательных фантазиях ребенка, а также в инфантильных фантазиях взрослого содержатся динамические отношения между собой и другим (или объектом), который представлен внутри как мотивированный импульсами, фактически связанными с инстинктивными влечениями (оральными,

анальными, уретальными и т. п.). Например, таким объектом для ребенка может быть материнская грудь (и тогда с технической точки зрения она должна быть названа «частичным объектом», т. е. частью материнского тела). Однако качество общения с реальными людьми определяет, будет ли у ребенка преобладать более позитивное или более негативное отношение со значимыми другими и их внутренними отражениями с прямыми последствиями для последующего эмоционального и интеллектуального развития.

Клейн придерживалась взгляда, что ребенок ответственен за приписывание другим мотиваций, которые фактически принадлежат ему самому и выражают его инстинктивные импульсы. Центром горячих теоретических дебатов стал вопрос, надо ли рассматривать восприятие объекта как восприятие реального человека в реальной ситуации или объект является исключительно внутренней репрезентацией собственного инстинктивного репертуара ребенка.

В те времена в Лондоне, когда шли эти дебаты по теории объектных отношений, доктор Майкл Фордхам и некоторые его коллеги — юнгианские аналитики основали Общество аналитической психологии и разработали систему обучения анализу для работы со взрослыми и, позже, для работы с детьми. Они с интересом читали материалы новейших психоаналитических исследований и начали собственные изыскания, пытавшиеся выработать адекватную теорию детского развития, соответствующую юнгианской традиции и в то же время способную включить подходящие новые психоаналитические открытия и техники, особенно те, которые относились к раннему детскому развитию и переносу/контрпереносу.

Клейн, Винникотт, Бион: Лондонская школа объектных отношений

Некоторые юнгианские клиницисты посчитали клейнианские разработки наиболее подходящими для

психоаналитического исследования ранней психической жизни. Клейнианская кон¬цепция тела или основанных на инстинкте переживаний в качестве корня всех психологических явлений и процессов резонировала с находками Юнга, относящимися к глубинным психологическим структурам, укорененным в инстинктивных переживаниях и представленным психически через архетипические образы. В этом смысле теорию Юнга можно было соединить с редуктивным взглядом на психику, поскольку он исследовал, также как и Клейн, корни самых ранних фаз психической жизни, самые ранние психические репрезентации инстинктивного опыта. Юнг называл эти психические образы связанного с телом опыта архетипическими образами, тогда как Клейн называла их частичными объектами. Несмотря на различие терминологии, обе концепции относятся к ранним отношениям между самостью и внутренними репрезентациями различных функциональных способностей матери. Например, на языке Юнга это выражалось как переживание дуальных аспектов матери, тогда как на клей-нианском языке это описывалось как переживание «хорошей» и «плохой» груди. Так что считалось, что человек воспринимает мать/грудь (или аналитика) как любящую, питающую, доступную или как отравляющую, нападающую, отвергающую, либо пустую, безучастную и неживую. Таким образом, жизненную важность имеет качество восприятия человеком функционирования другого по отношению к себе.

В то же время юнговская концепция относится к спонтанному проявлению архетипического воображения как функции самости и его развитию на протяжении всей жизни. Таким образом, оно способно привносить новые смыслы, которые могут творчески развивать человека, приобщая его к универсальным культурным сокровищам. В этом отношении его концепция богаче и сложнее, чем клейнианская концепция частичного объекта, которая, в сущности, относится к раннему миру параноидно-шизоидной пози-

ции, предшествующему достижению постоянства объекта в депрессивной позиции.

Юнг в своей работе со взрослыми психотиками и Клейн в своей работе с доэдиповым ребенком исследовали в основном ту область в психике, которая не выражается позже на эдиповой стадии детского развития, когда в психике ребенка могут одновременно удерживаться и хороший (защищающий, поддерживающий или питающий) и плохой (фрустрирующий, агрессивный или запрещающий) аспекты одного и того же человека. Чтобы показать постепенное достижение этой способности, юнгианская теория использует такие термины, как «интеграция и синтез противоположностей». Клейнианская теория изобрела термин «целый объект», чтобы выразить эту способность удерживать вместе в уме в одно и то же время позитивные и негативные переживания и осознавать амбивалентные чувства к матери. И для Юнга, и для Клейн это знание никогда не было окончательно достижимым, скорее индивидуум всегда колеблется между большей и меньшей способностью к такой интеграции.

Какую бы терминологию вы не выбрали, Юнг и Клейн допускали существование глубинных внутренних психических структур, которые прямо связаны с самыми ранними биологическими и инстинктивными переживаниями ребенка, выраженными в терминах архетипических фигур (Юнг) или частей объекта (Клейн). Оба понимали, что переживания, возникшие из этих глубинных врожденных структур, опосредованы реальным опытом в реальном окружении через действия кормления и ухаживания со стороны находящейся рядом матери. Особая привлекательность Клейн для лондонских юнгианцев, которые хотели включить анализ инфантильного материала в свою практику, была связана с работой с детьми, проделанной ею, чтобы понять активность ранних психических, стадий в переживаниях взрослых пациентов.

Основной вклад в психоанализ Клейн сделала раз-

работкой игровой техники (1920б, 1955), адаптацией и использованием традиционной психоаналитической техники к лечению маленьких детей. Поскольку в психоаналитической обстановке Лондона можно было более свободно развивать ее идеи, чем в Вене или Берлине, Клейн разработала метод анализа детей через наблюдение их игры, что позволило ей внести значительный вклад в психоаналитическое понимание ранних детских психических стадий. Свои выводы она делала из аналитической работы с детьми, в которой ребенок организовывал свои переживания и процессы, психические и физические, в терминах мотиваций, относящихся к телу или частям тела, находящимся или внутри него или в матери. Она называла их бессознательными фантазиями, где «ph» позволяло отличить их от фантазий, произносимых через «f» и относящихся к доступным для сознания психическим содержаниям, таким как грезы (Isaacs, 1948).

Клейн считала, что цель этой ранней формы психической организации в том, чтобы защитить возникающую самость от опасности избыточно эмоциональных состояний, таких как гнев, ненависть, тревога и других форм психической дезинтеграции. Позже Клейн считала, что эти интенсивные негативные состояния могут быть направлены назад на себя, если мать будет неадекватна в своих реакциях. Клейн называла эти деструктивные импульсы, обращенные на самого себя, выражениями внутреннего инстинкта смерти. Защищаясь от разрушения из-за сильных эмоций ненависти, агрессии и зависти, существующих внутри себя, ребенок активирует то, что называется примитивными защитами (Klein, 1946). Ребенок недостаточно физически развит, чтобы самому проявлять сложные, интегральные и адаптивные действия на физическом уровне, и зависим в физическом выживании и защищенности от других людей. Психический аппарат ребенка также недостаточно развит, чтобы без помощи другого человека самому управлять психическими задачами,

адекватными для самозащиты, такими как мышление, восприятие, эмоциональный отбор и анализ. Клейн понимала, что для того, чтобы организовать свои психические и физические впечатления, которые могут оказаться настолько мощными, что будут угрожать разрушить или дезинтегрировать его ощущение себя, младенец в типичном случае добивается установления в себе рудиментарное психической организации, особенно если рядом с ним неадекватная мать. Процессы, посредством которых может возникнуть эта организация, включают такие психические защиты, как расщепление, идеализация и идентификация.

В сущности, именно из-за того, что раннее психическое развитие ребенка является рудиментарным и, следовательно, неустойчивым к тому влиянию изнутри или снаружи, которое может вызвать невыносимые состояния тревоги и дезинтеграции, вытекает необходимость найти способ организации своего восприятия (самого себя или матери или других элементов окружения) в терминах хороших и плохих аспектов. Юнгианцы привыкли размышлять о некоторых неинтегрированных психических состояниях как о расщепленных аспектах архетипа и использовать концепцию компенсации для обозначения естественной тенденции психики удерживать противоположности в их взаимодействии друг с другом. Открытия Клейн, сделанные на основе ее клинической работы с детьми, были приняты теми юнгианцами, которые хотели привнести понимание ранних психических состояний и процессов непосредственно в свою клиническую практику. Клейн показала, что в зависимости от различных обстоятельств хорошие и плохие переживания воспринимались ребенком как относящиеся к внешнему или внутреннему миру через процессы идентификации, включавшие проекцию и интроекцию. Следовательно, если ребенок видел источник хороших чувств внутри себя, то источник плохих чувств проецировался во вне и отождествлялся с матерью или с частями ее тела, такими как

грудь. Однако плохие чувства могут быть снова помещены (реинтроецированы на клейнианском языке) внутрь себя через последующий процесс идентификации. Они могут переживаться как чувство преследования и привести к дальнейшему расщеплению хороших и плохих чувств, приводя даже к большей про-ективно-реинтроективной активности. Характер реакций окружающих на эти драматические состояния наряду с собственной способностью ребенка к саморегуляции определяли бы его тенденцию к нормальному и адаптивному или патологическому и болезненному развитию. В терминах Клейн это определяло бы больший или меньший контроль и степень овладения инстинктом смерти, инстинктом, который пытается разрушить хорошие части себя. В юнгианской модели это описывается с помощью терминов энантиодромии — неожиданного превращения состояния в противоположное при определенных обстоятельствах и тени, часто использующейся для обозначения негативных аспектов самости, от которых самость пытается отмежеваться и, следовательно, проецирует их на других.
хороший

внешний/реальный внутренний/архетипический

плохой

Схема 1. Юнгианско-клейнианская модель расщепления архети-пических/реальных объектов

Клейн разработала представление о параноидно-шизоидной позиции для описания того, что происходит, если ребенок чувствует страх разрушения целостности своей самости как психосоматической системы. Соответствующая тревога, что самость будет затоплена негативными аффектами, приводит к агрессивным импульсам, направленным на источник плохих чувств, кому бы они ни принадлежали. Инстинкт смерти, та¬ким образом, переживается как агрессивные импульсы, направленные внутрь себя. Дест-

руктивные, связанные с завистью, аспекты самости отщеплялись бы в таких случаях от заботливых, любящих образов себя, приводя к страху, что источник добра может быть разрушен. Защитой от подобных сильных негативных переживаний будет расщепление самости или расщепление образа матери на только хорошие или только плохие черты, как показано на схеме 1.

Клейн разработала представление о следующей стадии, названной ею депрессивной позицией, на которой ребенок смог бы переживать чувства раскаяния и озабоченности последствиями агрессивных нападений на мать или ее внутреннюю репрезентацию. Это происходит, когда ребенок достигает понимания, что его любовь и ненависть были направлены на одного и тоге же человека. Переживание человека как целого вызывает чувство амбивалентности и стремление восстановить поврежденного другого, основанное на бессознательной вине.

Акцент на аффектах, переживаемых в связи с важной функцией матери или объекта, привел к признанию Клейн в качестве главы британской школы объектных отношений. Точно также как юнговская теория рассматривала архетипические образы как врожденные фигуры, дающие в персонифицированной форме психическую репрезентацию аффективно нагруженных инстинктивных переживаний, Клейн видела в качестве источника аффектов внутренние репрезентации матери или частей ее тела, например груди. Опыт ребенка с реальным человеком рассматривался Клейн как вторичный по отношению к врожденным концепциям и переживаниям, которые есть у ребенка в отношении тех аспектов матери, с которыми ребенок инстинктивно взаимодействует в любой отдельный момент времени. Например, если доминируют оральные потребности, тогда фантазии ребенка были бы о груди и рте. Несмотря на понимание важности качества взаимодействия с матерью, акцент Клейн на инстинктивных осно¬ваниях взаимодействия с другими означал, что она вообще не

входила в число теоретиков школы объектных отношений, так как приоритет ее работы был больше в динамике внутреннего мира ребенка, а не во внешних отношениях.

Основной догмат юнговского теоретического подхода относился к важности качества внешнего опосредования ранних переживаний. Это также относилось к признанию важности качества взаимодействий на сессиях между аналитиком и пациентом. Юнг много писал о некоторых аспектах переноса и контрпереноса и в клиническом контексте (CW16) и в образном контексте, исследуя алхимическое воображение (CW14). Однако Юнг не исследовал инфантильное содержание отношений аналитика и пациента глубоко. Многие лондонские юнгианцы нашли клинический подход Винникотта к сложным и чувствительным отношениям ребенка и матери, пациента и аналитика, хорошо подходящим для своей аналитической практики. Мнение Винникотта, что самость развивается в отношениях с другим человеком, похоже, отражало юнгианскую точку зрения, что развитие самости и других архетипических потенциалов опосредовано взаимодействием с факторами окружения, включая важных воспитателей, а также аналитика.

Как говорил Винникотт:

«...нет такой штуки как ребенок», что означает, что если вы хотите описать ребенка, то вы всегда будете описывать ребенка и еще кого-то. Ребенок не существует в одиночестве, он часть отношений...(1964, с. 88)

Эта знаменитая фраза показывала важность, которую он придавал тому, что происходит при встрече ребенка с другим человеком в пространстве, которое он называл «третьей областью», между переживанием собственной креативности и ощущением связанности. Под ней он подразумевал существование области опыта, которая не является ни внутренней, ни внешней. Скорее это «потенциальное пространство», например, между ребенком и матерью, в котором со временем создается общая значимая реальность.

Винникотт особенно интересовался ролью игры и иллюзии в развитии самости и ее способностью к воображению и творчеству. Он считал, что именно через спонтанные проявления игры развивается ощущение себя в отношениях с другим. В типичной для него парадоксальной формулировке, Винникотт предложил взгляд, что истинная самость индивидуума, ощущение своей уникальности и реальности возникает посредством иллюзии, когда внутренний мир встречается и сцепляется с внешним миром и когда границы между ними размываются. Поэтому качество иллюзии ребенка, что он создал грудь, потому что грудь появилась перед ним в тот момент (или в юнгианских терминах, когда потенциальная способность переживать архетипический образ задействована одновременно с реальным переживанием реального объекта), зависит от соответствия окружающих условий, от способности «достаточно хорошей» матери отвечать на безграничные потребности своего ребенка. Если спонтанные проявления ребенка не встречают эмпатического отклика со стороны матери из-за того, что в этот момент у нее, например, депрессивное или тревожное состояние, тогда ребенок, возможно, будет переживать раскол в ощущении своей развивающейся самости. Если такие негативные переживания со временем накапливаются в большом количестве, то ребенок будет возводить защиты через излишнюю адаптацию к этому внешнему давлению. Таким образом, для общения с внешним миром создается ложная самость, посредством которой истинная самость защищается от аннигиляции или фрагментации.

Винникотт разделял юнговский телеологический взгляд на человеческую природу. Его основная посылка была в том, что при «достаточно хорошем окружении» ребенок имел бы шанс развиваться, расти и быть творческим, несмотря на неизбежные неудачи и фрустрации в окружающих условиях. Этот взгляд признавал, что в значительной мере физическая и психологическая защита ребенка зависит от способ-

ности его матери нейтрализовать вредные внутренние и внешние стимулы. Эти способности во взрослом воспитателе основаны на процессах идентификации. Однако при адекватной способности к эмпатии, которая сама была бы продуктом достаточно хорошего окружения, взрослый воспитатель использовал бы подобные техники тонкого понимания таким образом, чтобы помочь ребенку вынести неизбежные фрустрации в развитии и открыть творческие решения для процессов взросления, с которыми тот сталкивается.

По мере того как развивалась и углублялась клиническая практика в середине этих десятилетий в Лондоне, статус этих концепций в виде внутренних и внешних объектов становился все выше. Некоторые лондонские юнгианцы особенно интересовались вкладом Уилфрида Биона, который сконцентрировал свое основное внимание на темах, относящихся к основаниям мышления и образования смыслов и к интерсубъективности пациента и аналитика. Бион показал, как ранние формы коммуникации, основанные на проективной идентификации, могут быть поняты как нормальные формы эмпатических процессов между ребенком и воспитателем. Проективная идентификация была специальным термином клейнианцев для обозначения агрессивных попыток навязать часть себя другому, чтобы захватить и контролировать аспект его мышления и поведения, особенно в отношении себя. Внутри диады ребенок — мать Бион выделял важность способности матери контпейнировать часто взрывоопасные физические и эмоциональные состояния в ребенке через эмпатические реакции.

Вклад Биона сделал возможным появление новых способов понимания некоторых аспектов переноса и контрпереноса в ситуации, когда аналитик обнаруживает себя реагирующим на пациента так, что это отражает спроецированное на него содержание внутреннего мира пациента. В поздних формулировках Бион рассматривал проективную идентификацию

в динамических интропсихических терминах, где части себя рассматривались как ведущие себя автономным образом. Например, нежелательные аспекты себя могут быть спроецированы на внешние объекты, затем идентифицированы и реинтроецированы, как преследующие и приносящие вред агенты. Точно также как работа Юнга с психотиками привела его к формулировке понятия автономных комплексов, работа Биона (1957) с психотическими процессами в пациентах привела его к рассмотрению теории внутренних объектов как расщепленных аспектов самости, которые обретают самостоятельную жизнь. Через процесс контейнирования, когда воспитатель принимает и адаптирует психические содержания, спроецированные ребенком, эти элементы становятся доступными для дальнейшей трансформации. Подобные аспекты работы Биона привлекали юнгианцев, интересующихся психоаналитическими теориями развития мышления у ребенка, поскольку предлагали большее понимание процессов образования смыслов.

Эмоциональная связь в аналитическом сеттинге: перенос и контрперенос

Теоретическая разработка тонких до вербальных коммуникаций, наблюдаемых с самых ранних дней жизни ребенка, которые отражают изменения в его способности эмоционально взаимо-действовать со своим воспитателем, все больше понималась как применимая к самой аналитической технике и к клинической роли контрпереноса аналитика в ответ на примитивные довербальные коммуникации пациента. Эта область психоаналитических исследований была близка юнгианскому интересу к состояниям мистического соучастия и тонкого тела — вариантам участия аналитика в отношениях с пациентом. Из-за перемен в состояниях сочувствия или неприятия, близости или отделения, в отношениях с пациентом аналитик больше не был нейтральным зеркалом, чья техника

«свободно плавающего внимания» использовалась для обоснования невовлеченности во внутренний мир пациента. Теперь важной частью техники считалось то, что аналитик достаточно доступен влиянию пациента (но, конечно, не настолько, чтобы пострадать от него). Важная клиническая информация, собранная благодаря доступности и пациента и аналитика коммуникациям между ними, была концептуализирована в различные формы переноса и контрпереноса.

Обращаясь к открытиям в психоаналитической теории и клинической практике, эти лондонские юнгианцы интересовались пониманием развития, как оказалось, основанном на клиническом и теоретическом подтверждении юнговского дуального акцента на внутренних структурах, представленных архетипическими образами, и на центральной роли интенсивных текущих отношений между аналитиком и пациентом. В то же время они считали, что в психоаналитической теории, основанной на тщательном клиническом наблюдении и опыте, есть то, что, как они чувствовали, упускает юнгианский контекст, а именно понимание ранних детских состояний психики и их влияния на аналитические отношения.

Винникотт убедительно писал о связи между пониманием ранних детских психических состояний и аналитической прак¬тикой с сильно нарушенными и регрессировавшими взрослы¬ми пациентами. Он считал, что:

...взрослые пациенты, которые проходят интенсивную психотерапию на кушетке, или матери, занимающиеся своими малышами, могут дать аналитику большее понимание раннего детства, чем непосредственные наблюдения за детьми. В то же время клинические наблюдения нормальных и ненормальных отношений младенца и матери помогают аналитику выработать аналитическую теорию, так как то, что происходит в переносе (в фазе регрессии некоторых таких пациентов), является формой отношений ма-

тери и
младенца.(Winnicott, 1965, p. 141)

Винникотт считал, что размывание границ объекта самости приводит к трансформациям в развитии самости в переходном пространстве между матерью и ребенком, а также между аналитиком и пациентом. Переживание младенцем переходного объекта как одновременно «созданного и найденного» подобно восприятию пациентом своевременной интерпретации, которая появилась как раз в тот момент, когда могла быть «понята» пациентом. Винникотт называл это зеркализирующей способностью аналитика, которая, как и у хорошего воспитателя в окружении ребенка, стимулирует рост ощущения самости в отношениях с объектом.
Благодаря недавнему важному вкладу Даниела Штерна (1985) в теорию детского психического развития, аналитик мог бы быть более расположен к использованию в своем словаре термина «настройка» для обозначения взаимного соответствия. Исследования Тревартена (1984) из Шотландии и других современных ученых показали, что до развития речи, существуют «доречевые» обмены между матерью и ребенком, которые обладают ритмом и образуются из чего-то вроде «до-музыкального» диалога между ними, обеспечивающего врожденные межличностные коммуникации. Подобным образом находки многих других исследователей показали, насколько развито восприятие ребенка, позволяющее ему реагировать на стимуляцию от матери и взаимодействовать с ней проактивно (см. A. Alvarez, 1992, полезный обзор этого исследования и его отношения к психоаналитической теории).
Большой корпус исследований относительно способности очень маленьких детей реагировать на стимулы от окружр:1ия задолго до развития речевой способности и активно вовлекаться в отношения со своей матерью эффективным способом, не требующим речи, показывает потенциальную степень доступно-

сти невербального материала, который может быть пережит пациентом в аналитической ситуации в состояниях регрессии. При текущем понимании глубины и широты этих способностей у новорожденного (см. Piontelli, 1987, его интригующие свидетельства способности плода обучаться и общаться внутри матки) существует причина считать, что значительная доля взаимодействий в консультационной комнате, относящихся к младенчеству и детству пациента, включает довербальные и невербальные переживания, в том числе не основанные на речи интерактивные обмены с матерью. Новая дисциплина детских наблюдений, появившаяся в этой области, подкрепляет эту точку зрения.

Наблюдения за младенцами

Эта традиция наблюдать за детьми выросла в Лондоне с конца 1940-х годов в Тевистокской клинике и в Институте психоанализа (с 1960) (Bick, 1964). Проводились регулярные тщательные наблюдения взаимодействия ребенка и его матери с момента рождения до более чем двухлетнего возраста. Одночасовые наблюдения происходили ежедневно в доме ребенка в присутствии матери, а часто и отца, братьев, сестер и других воспитателей. Наблюдения сопровождались еженедельным семинаром в маленькой группе, где они обсуждались. Эта форма организации семинара позволяла тесно отслеживать и обсуж¬дать в каждой группе ряд детей. Доктор Майкл Фордхам, будучи уже весьма опытным в аналитической работе, присоеди¬нился к такой группе, ведомой Гианной Генри из Тевистокской клиники в начале 1970-х (Fordham, 1994). В последствии дальнейшие группы были организованы Обществом Аналитической психологии и недавно секцией юнгианского аналитического обучения при Британской ассоциации психотерапевтов. Эти детальные наблюдения и обсуждения повлияли на работу Фордхама над теорией развития самости.

Развилась культура внимательного научного наблюдения, нацеленного на разрешение противоречий в теории довербальных психических состояний. Важный навык наблюдать ребенка, будучи неактивным и не вмешивающимся, развивал внутри наблюдателя повышенную чувствительность к информации, содержащейся в довербальных коммуникациях. Считалось, что позже это прямо принесет пользу способности аналитика быть чувствительным к контрпереносу, который был признан существенным инструментом взаимодействия аналитика и пациента.

Модель Фордхама

Теория Фордхама развилась со временем и совместила несколько различных элементов, происходящих из клинического опыта и исследовательских наблюдений. Соответствие модели Фордхама работам Клейн, Винникотта, Биона и других, занимающихся ранними объектными отношениями и патологией самости, а также знаниям, собранным из растущего числа наблюдений за младенцами и сопровождающих их семинаров, позволило придать юнгианской психологической традиции компетентность в детском развитии. Это включало пони¬мание важности тонких коммуникаций между пациентом и аналитиком, которые вносят вклад в широкое использование контрпереноса для понимания ранних психических состояний, и пристальное исследование изменяющихся модальностей переноса и контрпереноса в лечении переноса даже на одной сессии и, конечно, за долгий период интенсивной аналитической терапии. К этим элементам Фордхам добавил свои собственные замечательные нововведения в клиническом и теоретическом понимании, образовавшие основание того, что теперь часто называется «лондонской школой развития» в аналитической психологии (Samuels, 1985). Хотя Фордхам не отделял своей теории развития от других аспектов юнгианской традиции, особенно от теории архетипов, нет сомнения,

что он ввел новую линию в юнгианской теории, основанную на интенсивной клинической работе с очень маленькими детьми и на наблюдениях за младенцами под влиянием акцента теории объект¬ных отношений на важности самых ранних взаимодействий с матерью.

Теория Фордхама развивалась благодаря десятилетиям психиатрической и аналитической работы со взрослыми и детьми, а после 1970-х годов — благодаря новому пониманию, полученному из наблюдений за детьми. Он продемонстрировал теоретическую жизнеспособность интегрирования юнговского интереса к происхождению и развитию самости, включая ее многие архетипические конфигурации, со своими собственными тщательными наблюдениями за психическим развитием. Его достижением было: дать юнгианцам детство, способ размышлять о нем и анализировать его — не как один из аспектов архетипических отношений, но как основу для анализа переноса в архетипических формах...

Он показал, как психика колеблется между зрелыми и незрелыми состояниями и как они продолжаются в большей или меньшей степени всю жизнь индивидуума.(Astor, 1995)

В результате своей клинической работы Фордхам продемонстрировал, что описанная у Юнга концепция самости должна подвергнуться ревизии, что ее нужно связать с детским развитием, и выдвинул представление о первичной самости или изначальном интеграте. Этот первичный интеграт включает изначальное психосоматическое единство ребенка, его уникальную идентичность. Через серию контактов с окружающей средой, инициированную или изнутри или снаружи, называемую деинтеграцией, индивидуум постепенно развивает историю переживаний, которые при успешной реинтеграции заключают в себе его уникальную самость. Это был феноменологический взгляд на самость как на активного инициатора и получателя переживаний, которые связывают и биологический и психологический опыт. Про-

цесс индивидуации происходит в динамической адаптации, которую самость произ¬водит в отношении своих собственных активностей и внутри себя и в окружающей среде.
Модель Фордхама описывает, как самость деинтегрирует или спонтанно разделяется на части. Каждая часть активирует или активирована контактом с окружающей средой и последовательно реинтегрирует полученный опыт через сон, рефлексию или другие формы психического усвоения, чтобы развиваться и расти. Говоря более конкретно, части самости ребенка заряжаются изнутри, чтобы встретить внешнюю ситуацию, возможно, потому что он голоден (он плачет) или из-за того, что в поле его зрения попала мать (мать улыбается и говорит с ребенком). Этот тип обмена, который в ранний пери¬од очень часто происходит между младенцем и матерью или другим важным человеком, окрашен разными по качеству переживаниями — например, может быть хорошее кормление с расположенной и внимательной матерью, или эмоционально травмирующее общение, или ситуация, когда мать эмоционально отсутствует. Это качество переживания реинтегрируется в самость с вытекающей модификацией в структуре и репертуаре самости, таким образом приводя к развитию эго, так как эго является самым важным деинтегратом самости. Модель Фордхама понимает детское развитие как имеющее физические, ментальные и эмоциональные компоненты, где самость активно вовлечена в свое собственное формирование и реализацию своих потенциалов, адаптируя себя к тому, что окружающая среда и особенно мать предлагают в границах разнообразия, качества и содержания опыта.
Достижение Фордхама в том, что он интегрировал осевую юнговскую концепцию самости и проспективной природы и функции психики со взглядом на психосоматическое развитие ребенка, продемонстрировав в то же время, какое прямое отношение она имеет к пониманию того, что происходит в консультационной комнате между пациентом и аналитиком и

внутри каждого из них. Подход Фордхама обогащен психоаналитическими идеями относительно влияния ранних детских психических состояний на опыт взрослого пациента с аналитиком в процессе всегда меняющейся и развивающейся ситуации переноса и контрпереноса. Астор (1995) отметила, что понимание Фордхама связано с точкой зрения Юнга, что:

...нестабильность психики приводит к горячей внутренней борьбе против в сущности негативных сил безумия, цинизма и всех их форм и производных. Через эту борьбу красота непрерывности самости, то что Юнг называл «проспективной» природой психики с ее способностью исцелять саму себя, может вынести вперед заинтересованного исследователя, который не допустит разрастания этой борьбы. Наследие Фордхама показывает нам через его личный пример и работы, что самость в ее объединяющих аспектах может трансцендировать противоположные силы, в то же время ввязавшись в борьбу, она может быть «избыточно разрушительна» и в деструктивном и в креативном смысле. (Astor, 1995)

Юнг не интересовался различными модальностями инфантильного переноса, но он исследовал свидетельства ранних состояний психики в своей работе со взрослыми психотиками. Фордхам показал, как в переносе энергия, ранее направленная на симптом, может быть сфокусирована или перенесена на личность аналитика (Fordham, 1957). Фордхам свел вместе акцент Юнга на «актуальной ситуации пациента» (здесь-и-теперь ситуации) и клиническое понимание переноса раннего детского материала на аналитические отношения, исследуя значение составляющих элементов текущего невротического конфликта па¬циента.

Если, однако, актуальную ситуацию определять как целиком состоящую из текущих причин и вызванных ими конфликтов, то в картину нужно внести генетические (исторические) причины в той мере, в которой они все еще активны в настоящем и вносят вклад в представленные здесь конфликты.

(Fordham, 1957, p.82, cited in Astor, 1995)
Анализ переноса является редуктивным в смысле отнесения психологических конфликтов, найденных в здесь-и-теперь отношениях между пациентом и аналитиком, назад к их детским причинам. Задача состоит в упрощении сложных структур до их базовых оснований. Через тест словесных ассоциаций Юнг продемонстрировал, что комплексы, которые связывают личные и архетипические корни психических репрезентаций, были «аффективно нагружены», т. е. они были средствами для многих типов эмоциональных переживаний, существующих в психологической жизни индивида. Юнг гораздо больше интересовался проспективной активностью психики, выявляемой амплификацией и активным воображением, а не обнаружением корней негативной психической активности, включая ту, что обнаруживалась в переносе материала личной истории индивидуума. Однако Фордхам со своим большим опытом клинической работы с детьми понимал, что дети могут как принимать проекции от родителей, так и проецировать на них свои собственные аффекты, и он понимал, что аналогичные процессы могут происходить между пациентом и аналитиком. Таким образом, Фордхам и те в Лондоне, кто находился под влиянием его работ, начали придавать все большую важность анализу переноса с использованием кушетки. Это позволило лучше понять содержание сложных психических структур и их исторических (генетических) корней в психике пациента.
В то же время Фордхам придавал большое значение юнговскому взгляду на важность доступности аналитика внутреннему миру пациента через состояния взаимной бессознательности (Jung, CW16, para. 364). Он, следовательно, все больше позволял, чтобы на его мышление влияли отношения с пациентом. Этот опыт можно рассматривать как частичную идентификацию, когда аналитик деинтегрирует в отношениях с пациентом, чтобы лучше понять внутренний мир пациента. Фордхам называл этот процесс

повышенной доступности части аналитика для проективных и идентификационных процессов в бессознательном пациента синтонным переносом /контрпереносом (1957). Он включает:

простое слушание и наблюдение за пациентом, чтобы услышать и увидеть, что в действиях пациента исходит от самости, и затем реагирование. По-видимому, это включало бы деинтеграцию; как если бы в пациента вкладываются части аналитика, так что он спонтанно реагирует на пациента так, как последнему нужно; тем не менее, эти части являются проявлениями самости.

(Fordham, 1957, p. 7, cited in Astor, 1995)

Естественно, эта способность аналитика только тогда была бы эффективной и полезной, когда «выдерживалась бы аффективная стабильность аналитика» (там же). Позже он зынужден был признать: то, что он называл синтонным контрпереносом, было фактически частями пациента, с которыми он проективно идентифицировался. Как таковые, они относятся к взаимодействию аналитика и пациента и, следовательно, качественно отличны от контрпереносного феномена, как он обычно рассматривается.

Признание Юнгом необходимости, чтобы на аналитика влиял пациент, и реципрокной* (обоюдный, взаимный) природы лечебных отношений, хорошо документировано (например, CW16 para. 163 и CW16 para. 285). Опасность возникает, если личная жизнь аналити¬ка становится доступна пациенту настолько, что это мешает свободе пациента исследовать свой внутренний мир в безопасности и чревато покушением на его права со стороны аналитика. Субъективная открытость аналитика бессознательным коммуникациям пациента не подразумевает равенство в аналитических отношениях. Аналитическая позиция выдвинута для защиты пациента от чрезмерного самораскрытия аналитика, оставляя фантазии пациента об аналитике доступными для понимания и использования в качестве потенциального материала для внутренней трансформации пациента.

Выводы

Эта глава рассматривала теоретическую и клиническую ситуацию в аналитической психологии в Англии, давшую начало так называемой «Лондонской школе развития». Была необходимость в обзоре, который включил бы вклад многих психоаналитиков и аналитических психологов в Англии и в других местах, которые выдвинули теорию развития детских психических состояний и идею центральной роли переноса и контрпереноса в аналитической практике.

В Лондоне после второй мировой войны развернулись сильные психоаналитические исследования, основанные на анализе взрослых пациентов и детей, а также на традиции тщательных наблюдений за младенцами, проводимых в течение нескольких лет, и дискуссий относительно развития ранних детских психических состояний и применимости этих выводов к аналитическим отношениям. Важное значение имело открытие решающей роли внутренней чувствительности аналитика к информации, содержащейся в тонких, но часто мощных до-вербальных коммуникациях пациента.

В то же время по мере углубления психоаналитического понимания этих областей, некоторые аналитические психологи в Лондоне, и особенно Майкл Фордхам, стали все больше осознавать необходимость интеграции столь ценимого Юнгом в работе с бессознательным проспективного подхода с потребностью заземлить эту работу через понимание тех примитивных аффектов и форм мышления, посредством которых ребенок делает переживания понятными для себя. Существовало признание потребности защитить аналитическое пространство, удерживая четкую и безопасную рамку, внутри которой могли бы быть проведены исследования психических содержаний, что давало бы уверенность, что при подходящих обстоятельствах пациент может безопасно регрессировать на ту глубину, на которую он

способен или которая необходима ему для достижения роста и трансформации.

Многие лондонские юнгианцы нашли модель Фордхама полезной в демонстрации того, как через процесс деинтеграции и реинтеграции со временем в психике создается глубина и идентичность. В равной мере эта модель показывает, как могут происходить задержки в этом процессе, когда или внутренние или внешние препятствия мешают этому процессу, приводя к патологическим или болезненным состояниям психики.

Так получилось, что великие традиции Фрейда и Юнга развиваются независимо, разделенные историей, философскими посылками и профессиональной политикой. В целом это движение объединяло аналитическую традицию, сводя вместе психоанализ и аналитическую психологию, несмотря на все реальные существующие трудности. Оно давало более широкую и потенциально более творческую арену, на которой могли рождаться плодотворные формулировки в широкой области глубинной психологии вообще и по поводу содержания процессов самости в особенности.

КРИСТОФЕР ПЕРРИ.

ПЕРЕНОС И КОНРПЕРЕНОС.

На первый взгляд, работы Юнга полны разрозненных комментариев и утверждений, виноватых в том, что у юнгианского анализа сложилась репутация психодинамической терапии", не занимающейся работой с переносом. Например:

Лично я бываю очень рад тем случаям, когда перенос очень мал или вообще практически незаметен.

(CW 4, стр.190)

Взятые вне контекста, подобные фразы могут поставить под сомнение пятидесятилетний труд Юнга по

развитию принципов работы с переносом. Уже в 1913 году Юнг писал, имея в виду перенос:

Благодаря личной интуиции Фрейд сумел понять, в чем кроется терапевтический эффект психоанализа.

(CW 4, стр. 190)

К концу жизни он становится непреклонным:

Главная проблема медицинской психотерапии - это перенос. В этом вопросе Фрейд и я пришли к полному согласию.

(Jung 1963, стр.203)

Но в чем Фрейд и Юнг были совершенно не согласны друг с другом, это во взглядах на контрперенос. Фрейд рассматривал контрперенос как нежелательную помеху для аналитика в его коммуникации с пациентом. Эта помеха начинает действовать тогда, когда пациент активирует подсознательные конфликты, живущие в аналитике, что заставляет аналитика защищаться от пациента, и, в некотором смысле, противодействовать ему. Фрейд настаивал на том, что аналитик должен распознавать и преодолевать проявления контрпереноса. Это решение заставило Фрейда извиниться перед его пациентом Ференци за неспособность противостоять вторжению контрпереноса (Freud, 1910).

Юнг, конечно же, осознавал все опасности, которые несет контрперенос, и называл его "инфекцией подсознания" и "болезнью, заразившей врача" (CW 16, para. 365). Именно это понимание подтолкнуло его проявить инициативу по введению правила обязательного прохождения курса психоанализа будущими аналитиками. Уделяя постоянное внимание возможным разрушительным эффектам контрпереноса, Юнг, тем не менее, постепенно понимал то, что контрперенос - это "крайне важный информативный орган" аналитика. В 1929 году он писал:

Вы не можете оказывать никакого влияния, если на вас самих невозможно влиять... Пациент подсознательно влияет [на аналитика]... Один из самых известных симптомов этого типа - это контрперенос, вызываемый воздействием переноса.

(CW 16, p.176)

Это проясняет точку зрения Юнга, согласно которой аналитическим взаимоотношениям соответствует взаимная вовлеченность обеих сторон в диалектический процесс. И пациент, и аналитик являются партнерами в глубоком динамическом обмене, куда аналитик привносит всю свою личность, знания и опыт. В пустом пространстве, которое изначально существует между пациентом и аналитиком, возникают явления переноса и контрпереноса. И тем самым создается неразрешимо запутанное поле взаимодействий, которые захватывают двух людей, две души, поле взаимодействий, которое становится главным объектом терапевтического вмешательства.

В этой главе я прослежу развитие взглядов Юнга на перенос и контрперенос, уделяя особое внимание разработке им алхимической метафоры. Я также опишу различные воззрения на контрперенос, возникшие в пост-юнгианской среде.

Перенос.

Мысли Юнга по поводу переноса можно разделить на пять основных утверждений, открытых для исследования и обсуждения:

Перенос есть естественное жизненное явление;
Необходимо отличать перенос от "реальных" взаимоотношений между клиентом и аналитиком;
Перенос как форма проекции;
Перенос имеет как архетипический, так и личностный (инфантильный) аспекты;
Перенос служит средством обретения индивидуальности за пределами терапевтической обстановки.

Перенос как жизненное явление.
В конце дня можно оставить немного времени для того, чтобы поразмышлять о различных встречах/столкновениях, которые случились за прошедшие несколько часов. Я предлагаю использовать термин "встреча/столкновение", так как хочу показать, что существует пространство между этими понятиями, в котором мы не можем быть уверены, с каким именно из них мы имеем дело (если вообще с одним из них). Связь взращивает сомнение; "dubium" ("сомнение" по латыни) означает "с двумя умами". "Другой" - это "тот, другой" (просто другой) или "совсем другой". Мы сталкиваемся с парадоксом. Первый "другой" порождает интенсивные чувства: любовь, тоску, ожидания, страх, подчинение и так далее. Второй будит в партнере способности к воображению, зачарованности, влечению или отталкиванию. Один несет возбуждение и страх, мыслимые лишь на самом пределе воображения, а другой окунает вас в аккуратно ограниченный контейнер с водой (наподобие ванны) - последствия такого погружения можно высушить за пару минут и продолжить повседневные занятия.

Вспомните, если сможете, как вы влюбились в первый раз. Как и со всей остальной частью человечества, с вами, возможно, случилась довольно специфическая вещь, похожая на ту, что случилась у Юнга с его женой, с "анимой", с Тони Вульф и, возможно, с другими. Я могу так описать это в общих чертах: свободноплавающее внимание подсознательно сканирует объекты окружающей среды в поисках недостающей части себя и/или "другого"; с подсознательной точностью выбор падает на человека, чьи внешние признаки соответствуют внутреннему/внешнему образу "того, другого"; возникает непреодолимое, часто взаимное притяжение и внезапное ощущение соответствия; затем первая разлука, которая приносит глубокое чувство потери - не только "другого", но и себя или части себя; затем, с течением време-

ни, связь восстанавливается, и это мало-помалу ведет к разочарованию и развенчанию иллюзий. И снова вы оказываетесь в самом начале - в том промежутке между "другим" и "совсем другим", в котором может произойти творческое столкновение. Расставание с прошлым и новые возможности всегда идут вместе. Другими словами, перенос-контрперенос требуют, по крайней мере, отражения.

Вы, наверное, обратили внимание на то, что я вытащил перенос из кабинета психоаналитика. Я сделал это потому, что не могу не согласиться с Юнгом:

на самом деле, это очень естественное явление, которое может произойти с [врачом] точно так же, как может случиться с учителем, священником, фельдшером или - не в последнюю очередь! - мужем.

(CW 16, p.172)

Перенос и "реальные" взаимоотношения.
Когда аналитик и пациент впервые встречаются для того, чтобы взаимно оценить друг друга, очень вероятно, что какая-то часть их коммуникации управляется переносом. Но на протяжении большей части сессии они общаются друг с другом как взрослый со взрослым. Пациент изучает личность и профессионализм аналитика, он ищет ключи к характеру аналитика в расположении комнаты и особенно в ее обстановке, вещах и книгах. Манера аналитика проводить интервью говорит о его профессионализме, намерениях, чувствительности и эмпатии.

Задача аналитика - не только войти в глубокий контакт с болью пациента, но и найти сильные стороны и возможности личности пациента, которые могли бы помочь выдержать практические и эмоциональные требования, предъявляемые анализом. К числу сильных сторон и возможностей личности пациента нужно отнести его желание продолжать анализ, несмотря на то, что дальнейшее продвижение вперед при-

носит боль, и чувства ненависти, гнева и разочарования заполняют аналитическое пространство. Как говорил Юнг:

"Ars requirit totum hominem" ("Искусство требует всего человека") - читаем мы в старинном трактате. Это в высшей мере верно для психоаналитической работы.

(CW 16, p.199)

Сказанное выше относится как к пациенту, так и к аналитику. Этот аспект их отношений стал известен как "терапевтический альянс", союз, заключаемый между сознательными, взрослыми частями обеих сторон главным образом в интересах развивающегося поля сознания пациента и усиления его сознательного выбора по мере продвижения анализа.

Перенос как форма проекции.
Хотя первоначально психоаналитики считали перенос родом замещения (Greenson, 1965, p.152), Юнг рассматривал его как

специфическую форму более общего процесса проекции... общий психологический механизм, который переносит какое-либо субъективное содержание внутрь объекта... это ни в коем случае не сознательный акт... он имеет эмоциональную, импульсивную природу... формирует связь, некий сорт динамических взаимоотношений между субъектом и объектом.

(CW 18, pp.136-138)

Форма переноса, возникающего во время анализа, специфична, потому что регулярность и постоянство аналитических отношений и обстановки провоцируют и усиливают и процесс, и его содержание. Интересной чертой определения Юнга является фраза "внутрь объекта". Проекция куда-либо представляется в его работах подобной тому, как кинопроектор отбрасывает изображение на белый экран. Это опре-

деление, по-видимому, приближается, хотя и не выражает точно, понятие проективной идентификации, разработанное Кляйн. Эта идея поддерживается словами Юнга, сказанными немного раньше во время той же лекции в тэвистокской клинике:

Говоря о переносе... Под этим обычно подразумевают затрудняющее лечение навешивание проекций, застревание во взаимоотношениях... переходящее из одной формы в другую.

(CW 18, p.136)

Понятие переноса подразумевает, что любой аспект личности пациента может быть спроецирован на аналитика. Чувства, идеи, импульсы, потребности, фантазии и образы могут составлять содержание этого непроизвольного акта. В начале анализа большая часть содержания переноса обычно имеет инфантильное происхождение. Но по мере того, как растут и углубляются аналитические отношения, пациент все меньше озабочен собой и все больше его внимание поглощено Самостью (Self). Это происходит в результате проработки личного переноса и удаления проекций, аффектов, импульсов и другого психического содержимого, затрудняющего жизнь пациента

У переноса есть архетипическое измерение.
Юнг замечает, что после того, как содержание личного бессознательного передано другому,

личностные взаимоотношения, как мне кажется, начинают затухать; на сцену выходят внеличностные естественные процессы.

(CW 9.i, p.294)

Например, мужчина, который в жизни встречал много издевок и неприятия со стороны окружающих, занял более активную позицию в анализе только после того, как в течение долгого времени подвергал все-

возможным "проверкам" своего аналитика-женщину и убедился в ее стойком желании помочь. В сильном негативном переносе преобладали интенсивные чувства страха, стыда, гнева и враждебности. Аналитик терпеливо и настойчиво работала над тем, чтобы понять и интерпретировать негативные реакции своего пациента. Она добилась положительного результата - пациент начал испытывать чувства привязанности, нежности и любви. Затем он дистанцировался от этих чувств, сексуализировав их, что потребовало дальнейшего редуктивного анализа отношений пациента с матерью. Только позже этого в анализе могли бы быть использованы синтетические телеологические подходы. На следующем этапе проекция контрсексуального образа, анимы, может быть заново интроецирована, что дает пациенту возможность на более глубоком уровне соединиться с потребностью во взаимоотношениях со своим "Я", которое является внутренним источником чувства безопасности и любви.

Обсуждая архетипический перенос, Юнг писал:

Нет необходимости доказывать, что нужно отвести проекции этих внеличностных образов. Но вы должны удалить только сам акт проекции, при этом вы не должны, да и не можете, затронуть ее содержимое... Тот факт, что это содержимое является внеличностным, - только причина для того, чтобы осуществить его проекцию. По-видимому, оно не принадлежит какому-либо субъективному разуму, оно должно находиться где-то вне "я", и, за отсутствием подходящей формы, сосудом для него становится человеческий объект.

(CW 18, p.161)

С точки зрения метода становится понятным, что в идеале аналитик должен использовать объективную и субъективную, редуктивную и синтетическую интерпретации. Все они служат средствами индивидуа-

ции. Объективная/редуктивная интерпретации составляют сущность второй и третьей стадий терапии по Юнгу - разъяснения и просвещения, субъективная/синтетическая интервенции составляют действующее начало четвертой стадии, стадии трансформации. Они не исключают одна другую, а скорее составляют запутанную спираль, в которой инфантильное и архетипическое встречаются снова и снова, как во время, так и после окончания анализа.

Перенос как средство индивидуации.

Как замечает Фордхам (Fordham, 1978), возникновение архетипических проекций может создавать "водораздел" в анализе. Одни аналитики, начитанные в мифологии и другом амплификационном материале, могут взять на себя "углубление образования" пациента и работать под влиянием иллюзии, что от личностного переноса они избавились. Другие могут просто взять на себя роль свидетеля протекания "внеличностного естественного процесса". Третьи, опасаясь, что их занесет в возвышенные духовные миры из-за разрыва связи с инстинктивным, слишком крепко держатся за инфантильный перенос. Но есть и "срединный путь", точка зрения на перенос как на мостик к реальности (Jung CW 4, pp.190-191), по которому пациент попадает туда, где он воспринимает аналитика таким, каков он есть, и где пациент делает открытие, что

его собственная уникальная личность имеет цену, его принимают таким, каков он есть, и в его силах приспособиться к тем требованиям, которые предъявляет жизнь.

(CW 16, p.137)

Перенос в понимании Юнга.

В 1913 году Юнг уже различал инфантильный, личностный перенос и процесс, при котором образы родителей проецируются на фигуру аналитика. Он оценивал этот процесс положительно, видя в нем

возможность для пациента отделиться от его родной семьи, несмотря на то, что выбранный путь может казаться аналитику (или другим людям) ошибочным. Он вскоре осознал, что личность аналитика и его зрелость играют огромную роль, и, понимая это, стал выступать в защиту учебного анализа (CW 16, p.137).

Примерно в это же время Юнг переписывался с доктором Лоем. В этих письмах подчеркивается важность сексуализированного переноса, который работает как средство достижения более глубокой эмпатии, что, в свою очередь, полезно для "индивидуации". Юнг в этот период видел семена прогресса и в негативном, и в позитивном переносе.

Затем последовал перерыв в восемь лет, в течение которых мысль Юнга работала над разработкой других важных направлений. В работе "Терапевтическая ценность отреагирования" (CW 16) Юнг высказал предположение, что интенсивность переноса обратно пропорциональна степени взаимопонимания между аналитиком и пациентом. Юнг осудил преимущественное использование редуктивного анализа и предложил использовать телеологическую точку зрения. Перенос целесообразен, цель состоит в устранении проекций у обеих сторон, преимущественно у пациента. Кроме того, огромное внимание уделяется личности аналитика.

В работе 1926 года "Два эссе по аналитической психологии" (CW 7) Юнг исследует вопрос о том, куда девается психическая энергия, высвобождаемая из личностного переноса. Он предположил, что она появляется вновь в виде

точки отсчета трансперсонального... Я не могу назвать это иначе, чем направляющей функцией, которая шаг за шагом собирает в себя все предшествующие личностные переоценки.

(CW 7, p.131)

Это утверждение ясно показывает, что Юнг смотрел на перенос как на явление динамическое, с собственной "встроенной" тенденцией к индивидуации.

Юнг нашел удачную визуальную амплификацию для переноса, индивидуации и процесса диалектического взаимодействия между бессознательным аналитика и бессознательным пациента в алхимическом тексте Rosarium Philosophorum. Комментарий к тексту и десяти гравюрам, данный Юнгом, чрезвычайно трудный и сложный, в нем использованы сведения из алхимии, мифологии, антропологии и других наук. Я попытаюсь представить его в сжатом виде. Перед этим я кратко проанализирую диаграмму Юнга, которая здесь несколько видоизменена в целях упрощения. Диаграмма изображает то, что Юнг называет "перекрещивающиеся отношения переноса... брачный quaternio (квадрат)" (CW 16, p.222).

Рис.2. Аналитический или "брачный" квадрат.

Линия 1 относится к сознательным, реальным взаимоотношениям пациента и аналитика и символизирует терапевтический альянс. Линия 2 - символизирует отношения на бессознательном уровне, для которых характерны проективная и интроективная идентификации. Линия 3 представляет канал внутренней коммуникации, служащий для отношений аналитика со своим бессознательным. Этот канал должен быть в меньшей степени блокирован, чем соответствующий канал пациента, представленный линией 4, благодаря опыту работы аналитика и учебному анализу, который он прошел. Линия 5 обозначает потребность пациента в "эго" аналитика, канал для проекций пациента и, кроме того, сознательную попытку аналитика проникнуть в бессознательное пациента. Линия 6 - проекция аналитика на пациента и доступ сознания пациента к бессознательному аналитика.

В гравюрах к Rosarium Philosophorum Юнг увидел иллюстрацию любовной истории, инцестуозных взаимоотношений между королем и королевой, братом и сестрой, сознанием и бессознательным, мужским и женским. В понимании Юнга гравюры показывают развитие процесса индивидуации, происходящего внутри отношений переноса и помимо них. Возможно, Юнг не случайно выбрал именно Rosarium Philosophorum для освещения своего тезиса, так как это одна из немногих алхимических книг, в которых процесс представлен в проекции на человеческие отношения, а не исключительно на химические субстанции.

Важное место на гравюрах занимает изображение vas mirabile, "волшебной [то есть алхимической] реторты", в которой происходят процессы взаимной трансформации.

Vas bene clausum (то есть хорошо запечатанный сосуд) - это мера предосторожности, очень часто упоминаемая в алхимических трудах. Это эквивалент магического круга. В обоих случаях идея состоит в том, чтобы защитить то, что внутри, от вторжения и вмешательства извне, а также предотвратить его утечку.

(CW 12, p.167)

Vas представляется ванной, содержащей воду бессознательного, сосудом, в котором prima materia ("первоматерия", в смысле "истинная сущность") аналитика и пациента, мужского и женского, сознательного и бессознательного проходят трансформацию, чтобы достичь цели индивидуации - lapis philosophorum ("философского камня"), то есть самореализации, или индивидуации. Сосуд - это терапевтическая обстановка и аналитические интервенции, рассчитанные так, чтобы сохранять энергию тревожности на уровне, оптимальном для самопо-

знания пациента и профессионального и человеческого развития аналитика.

Здесь заинтересованного читателя можно отослать к "Психологии переноса" (CW 16)1 [1], в которой есть репродукции этих гравюр. Над их загадочной природой можно размышлять в течение многих лет, отчасти потому, что, глядя на них, мы попадаем в мир символического инцеста, который часто воспринимаем так, как будто он существует на самом деле. Но сама движущая сила трансформации лежит в способности и потребности обеих сторон аналитического взаимодействия прожить и начать относиться символически к сексуальности эротического (Эроса) и к бескорыстному состраданию ("агапэ" у древних греков).

На рисунке 1, который называется "Фонтан Меркурия", мы видим источник, питаемый сверху и снизу; сознательный и бессознательный аспекты взаимоотношений между пациентом и аналитиком, которые, в терминах анализа, относительно внеличностны. Каждый может думать о другом как о существе девственном, опасном и дарующем жизнь. Все три утверждения содержат некую часть правды. Оба - и пациент, и аналитик - отправились в неизведанную страну, и у обоих есть свои сопротивления. Обе стороны могут быть трансформированы Меркурием, этим фокусником, который ждет нас на пороге (перемен); но есть предостережение, которое должны знать все аналитики:

No fountain and no water has my like
I make both rich and poor men whole or sick
For deadly can I be and poisonous.

Ни тот источник, ни иной мое обличье
Вместить не в силах. Нищ или богат,
Тебя здоровьем наделю или мученьем.
Я страшен быть могу и ядовит.

Фонтан, источник, может быть, таким образом, символом психической жизни, но Юнг, кроме этого, соотносит его с foetus spagyricus ("алхимическим зародышем"), или, в терминах биологии развития, с зародышевым неонатальном состоянием, из которого может развиться новый инсайт. На первой гравюре мы видим также мужское и женское начала, изображенные в виде Солнца и Луны - лейтмотив, проходящий через всю серию. Это часто рождает замешательство при толковании, особенно в тех случаях, когда аналитик и пациент - люди одного пола. Здесь мы не можем принять идеи Юнга слишком буквально. Скорее, нам остается разобраться в сложностях, возникающие при смешивании различных биологических и психологических контрсексуальных элементов, а также разных отношений и функциональных типов. Как и ему нам предстоит столкнуться с величайшей запутанностью в этих вопросах. Гетеро/гомосексуальные чувства должны вовсю цвести, т.е. проявляться символически и в таком виде проживаться.

На рисунке 2 мы видим протагониста и антагониста рассказа, короля и королеву, которые теперь более ясно ассоциированы с Солнцем и Луной, братом и сестрой. Они соприкасаются, но левыми руками. Прикосновение левыми руками часто символизирует контакт своими бессознательными частями и, следовательно, начало проективной/интроективной идентификации, подразумеваемой линией 2 на нашей схеме. Я напоминаю об опасности отсутствия границ, о существовании точки, из которой взаимоотношения могут сдвинуться в сторону заумной духовности или разыгрывания инцеста. От этой двойной опасности охраняет фигура голубя, существа, прилетевшего к Ною с вестью о том, что потоп (наплыв вод бессознательного) уже кончился. Здесь констеллирован mundus imaginalis ("мир образов"), в котором это напряжение между реальным и символическим инцестом сдерживается, прорабатывается и трансформи-

руется (Samuels, 1989). Аналитик и пациент "влюбляются" друг в друга, но их отношения не симметричны. У аналитика появляется образ внутреннего ребенка в пациенте, нуждающегося в исцелении. Пациент поставлен в более сложное положение, поскольку он начинает понимать слабости аналитика. И именно это, при настойчивости со стороны пациента, помогает аналитику увидеть и обдумать свои ошибки.

Рисунок 3, "Голая правда", символизирует аналитика и пациента, лишенных своих масок-персон. Например, аналитик может выписать "ошибочный" счет пациенту или назначить ему встречу на час, уже занятый другими делами. Пациент может "потеряться" по дороге к аналитику. Теневые элементы с обеих сторон выползают на сцену, Солнце и Луна держатся друг за друга, но не напрямую, а через перекрещенные ветки, которые мы уже видели на рисунке 2, где у этих веток один конец был расположен свободно в промежутке между фигурами. Аналитик и пациент временно оказываются в тупике, на самом деле это начало полной честности в попытках обнаружить, признать и начать вместе работать, чтобы простить (в качестве долговременной цели) те недостатки, которые каждая из сторон вынесла на аналитическое исследование, и простить самого себя.

Рисунок 3 - это призыв аналитику и пациенту прогрессировать в процессе взаимной трансформации, которую охраняет и вдохновляет голубь - Святой Дух, объединяющий их (возможно, здесь есть намек на христианскую доктрину триединства). Здесь мы сталкиваемся с существованием третьего, которое исходит от обоих - веры. Это вера в аналитические отношения. Со стороны аналитика эта вера поддерживается опытом учебного анализа, пациент же, со своей стороны, начинает справляться с дискомфортом, возникающем в пространстве между реальным и символическим - между реальным прикосновением и

ощущением символического прикосновения аналитика. Таким образом, союз должен быть скорее символическим, чем реальным, несмотря на страстную силу аффекта, возникшего между его участниками. Юнг напоминает:

Инцест символизирует союз со своей собственной сущностью, он означает индивидуацию, обретение себя... эта тема просто дьявольски притягательна.

(CW 16, p.218)

Алхимики частично были не согласны с сексуальным аскетизмом, настойчиво проповедовавшимся в Средние века. Казалось, они знали об извечном страстном желании любящих погрузиться в воду нагими - и слиться друг с другом. На рисунке 4, "Погружение в ванну", пара сидит достаточно сдержанно, но символическое соединение остается. Солнце выглядит расслабленным (неверная позиция для аналитика), а Луна застенчиво смотрит в область гениталий партнера. Концы обоих жезлов слабы и безвольны, но подразумевается потенциально эротическая природа coniunctio ("союза"). Можно предположить, что вода в ванне представляет бессознательное - состояние слияния, в наше дни известное как проективная идентификация. Но Юнг добавляет интересное замечание:

Я, конечно, имею в виду не синтез или /взаимную/ идентификацию двух индивидуумов, а сознательный союз эго со всем тем, что было спроецировано внутрь "тебя".

(CW 16, p.245, n.16, курсив мой - Кристофер Перри)

А Святой Дух, в лице голубя, все так же бодрствует - по-видимому, эта функция спроецирована на аналитика, а иногда и на пациента. Представьте себе такой сценарий: пациент в течение всей сессии рассказывает что-то несвязное, состоящее из разроз-

ненных фрагментов, похожее на выпуск новостей. Аналитик растерян и обеспокоен "непониманием". С ощущением того, что на сессии не получилось никакого значимого контакта, аналитик на прощание похлопывает пациента по плечу и говорит ему "До свидания, до завтра". Пациент неожиданно "осознает", что символическая связь потеряна, и его наполняют отчаяние и тоска. Инициация крещением в символизм разрушена, и пациенту остается мучиться ложными надеждами.

Любая мысль о том, что рисунок 5, "Coniunctio Sive Coitus" ("Любовное соитие"), является приглашением совершить сексуальный акт, начисто отвергается рисунком 5а, на котором инцестуозная пара изображена с крыльями вопреки тому, что находится в воде - в "кипящем растворе, в котором две субстанции соединяются". Напряжение между духом и инстинктом поддерживается на протяжении всей серии рисунков, хотя и принимает различные формы. Заметьте также, что на рисунке снова появляется левая рука, Солнце осторожно касается груди Луны, а рука Луны приближается к пенису ее любовника. В то время как он смотрит на нее, она смотрит в сторону. Что она хочет увидеть? Я хотел бы это знать, Юнг говорил:

ни одного дня не забывайте, что всё ещё только предстоит узнать.

(CW 16, p.255)

То, что говорит Юнг, в точности описывает состояние сильно влюбленной пары или сильно ненавидящих друг друга людей (и, я хотел бы добавить, пары в терапевтическом взаимодействии). Медовый месяц, во время которого всё идеализируется подходит к концу; его высшей точкой является фрустрация страстного желания быть вместе. Аналитик и пациент кипят под маской возбуждения: это смесь любви

и ненависти, которая приводит к временному состоянию смерти. Смерть, рисунок 6: подпись гласит:

Король и королева лежат мертвыми,
Душа пребывает в великом горе.

Vas mirabile становится разновидностью саркофага (слово, которое значит "жадно поедающий тело"), проекцией связанных со смертью аспектов Великой Матери, образом гроба. Поток меркурианского фонтана на рисунке 1 останавливается. Кроме того, название рисунка можно понимать как "разложение и распад". Это наиболее мрачное время, время отчаяния, утраты иллюзий, приступов зависти; это время, когда Эрос и Суперэго находятся на ножах, и нет никакой возможности для того, чтобы идти вперед. Такое состояние в алхимических трактатах называется nigredo (почернение). Аналитик должен сохранять веру, что перегной нигредо подобно ценному удобрению обладает стимулирующими и регенеративными качествами, на протяжении долгих периодов явной вялости, бездеятельности, и, что еще более важно, отчаяния. Вера в процесс, вера в отношения, вера аналитика в метод/технику должна быть уравновешена, с моей точки зрения, на этой стадии, погруженностью в полное сомнение. Теряется эмпатия, что, в конечном счете, может быть терапевтичным; но и такая терапевтическая эффективность опирается на постоянный самоанализ аналитика, направляемый "сигналами" пациента.

Рисунок 7 парадоксален, и это не удивительно. "Восхождение души" соседствует с оплодотворением. Страстно желаемое, смертельное состояние слияния мешает осознаванию того, что проективная идентификация неизбежно приводит к потере души, не к состоянию за пределами эго, а к потере ощущения бытия на уровне Я-Ты, Эго-Самость, связи между сознанием и бессознательным. Изображено одно тело, две головы, и гомункулус, поднимающийся в облака. Это состояние может привести или к продол-

жению движения вперед по пути индивидуации или к психотической дезинтеграции/диссоциации/расщеплению. Vas mirabile слегка повернут влево, и его правый край затенен - находится на глубоком подсознательном уровне. Это можно толковать как ощущение различий - как проекцию надежды на общность и страха отделения, борющихся внутри аналитического ребенка.

Картина 8 подписана "Mundificatio" ("делание мира") - глубокий намек на основную сцену любой космолгии. Мы могли бы назвать ее "возвращаясь назад к земле"; это процесс, который проходит независимо от сознательных эго обоих участников. То, что было черным, теперь постепенно становится белым; за nigredo отчаяния и потерей души следует выпадение божественной росы, которая готовит почву аналитических отношений для возвращения измененной души. Чтобы соприкоснуться с этим процессом непосредственно, нужно пройти через туман; не торопясь, ощущая впитывающуюся в кожу росу, не надеясь сразу понять происходящее.

Ноги этой пары переместились из крайнего левого угла vas (его зловещей, темной стороны) к центральному положению. В то время как Луна продолжает смотреть в сторону и вне vas, Солнце смотрит почтительно на падающую росу, божественную, нуминозную. На этой стадии аналитик опирается в значительной степени на силу Логоса (интерпретацию) и Эроса Агапэ (сочувствие). Логос и Эрос никогда не разлучаются, и сейчас эти два компонента соединены в комментариях аналитика, передающих понимание необходимости страдания из-за того, что прежнее очарование ушло, с его глубочайшими радостями, печалями и сильными эмоциями. "Animae jubilatio" значит "радость души". Это название картины 9, которая также называется "Возвращение души". Аналитики значительно чаще встречаются на ранних стадиях анализа с болью, страданиями, и пе-

чалью, чем с радостью. Но именно радость является тем сильным чувством, которое сопровождает постепенный процесс самораскрытия пациента; это чувство сродни ощущению удовольствия от погружения в бассейн:

Хотя сила бессознательного пугает, как что-то демоническое, это чувство только частично подтверждается фактами, так как мы также знаем, что подсознание способно быть источником целебных эффектов. То, каким именно будет эффект, в значительной степени зависит от отношения к этому сознательного разума.

(CW 16, p.293)

Но надежда должна быть обдумана. Небесное и хтоническое измерения картины 1 возвращаются в картине 9. Обратите внимание на двух птиц (аналитик и пациент?), явно обращенных друг к другу. Одна на terra firma ("на твердой земле"); другая, всплывает - или погружается - Materia (материя) и spiritus (дух), тело и душа. Опять аналитик и пациент между противоположностями, где coincidentia oppositorum ("встреча противоположностей") приводит к растущему осознанию того, что именно тело придает границы и связность личности" (CW 16, p.294). В клинической практике, например, мы можем представить себе шизоидную личность, которая долгое время колеблется между ощущением развоплощения (деперсонализации) и ощущением, часто очень неприятным, "запертости в темнице"своего тела, а иногда и внутри своей матери. Первое состояние является агорафобией (боязнью открытых пространств), второе - клаустрофобией - (боязнью закрытых пространств). Отсюда тенденция для шизоидной личности - застревать на пороге между этими двумя состояниями. Задачей терапии является содействие соединению со своим телом, "воплощению".

То же самое касается рисунка 10. Corvex, ворон, смотрящий с рисунка - символ смерти! По другой версии, это Пеликан, изображение мессии (или Христоса), кормящий своей собственной плотью своих птенцов. Гермафродит - мифически, сексуально и духовно усложненная версия андрогина, рожденный из unio mystica ("священного/тайного союза"), смотрит направо и налево (сознание и подсознание) и твердо стоит на луне; причем серп луны одновременно смотрит на генитальную область гермафродита. Пациент и аналитик двигаются дальше, вперед по пути индивидуации; и оба меняются по ходу работы. Пациент благополучно интроецировал аналитика в качестве полезной фигуры, и интернализировал аналитические отношения, которые будут продолжать действовать как позитивный, мощный внутренний ресурс, особенно в трудные времена. Аналитик также расширяет и углубляет свой клинический опыт, скрупулезно анализирует его, и меняется главным образом учась на своих ошибках.

Чтобы завершить эту часть, я процитирую Юнга:

Феномен переноса вне сомнения является одним из наиболее важных синдромов в процессе индивидуации; богатство его значений простирается далеко за личные предпочтения и антипатии. Посредством своего совокупного содержания и символов он трансцендирует индивидуальную личность...

(CW 16, p.323)

Современные юнгианцы в большом долгу перед Майклом Фордхамом (Michael Fordham) за его работу по изучению феномена переноса. Одной из основных задач его работы было прослеживание "корней переноса в детстве и формулирование теории, соответствующей идеям Юнга" (Fordham, 1974a). Интересные наблюдения он сделал их своей работы с делюзивным переносом, когда на время пропадала способность воспринимать отношения "как если бы"

(символически) (Fordham, 1974b), и пациент так поворачивал отношения с аналитиком, что последний сам чувствовал себя пациентом. Господствует смятение, и для аналитика становится существенным сохранить структуру аналитического процесса как способа связи со скрытыми здоровыми аспектами личности пациента.

Этот подход отражен Перри (Perry), в его работе с психотическими пациентами, которая иллюстрирует необходимость погружения в психотический/делюзивный перенос для психотерапевтов, с тем чтобы могло произойти смешение личного и коллективного элементов переноса, интерпретация которых привела бы к "сдвигу от беспокойства за власть и престиж к мыслям о нежности, любви и социальной гармонии" (Perry, 1953). Эта тема затронута Ледерманн в ее работе с нарциссическими личностями (Ledermann, 1982), и Редферном в его работе с шизоидными и психотическими личностями (Redfearn, 1978).

Промежуточную позицию между классическими представлениями и так называемым "юнгиански-кляйнианским гибридом", занимает Петерс (Peters, 1991), который понимает перенос как выражение либидного влечения к аналитику и/или к другому человеку из жизни пациента. Он предупреждает, что постоянное и механическое интерпретирование переноса аналитиком может стать навязыванием своего мнения пациенту, и, таким образом, может привести к патологической уступчивости пациента. Возможно, это будет некоторым преувеличением, но я считаю, что такой механистический подход способствует возникновению бесконечного и создающего зависимость анализа.

Самым важным в работе алхимиков было разделение между laboratorium ("рабочим местом"), где проходили их эксперименты, и oratorium ("местом для бесед"), которое служило психическим и физическим

пространством для размышлений и медитаций о работе по трансформации. Oratorium стал внутренним и внешним temenos ("священным местом") супервидения, в котором аналитик "просматривает и может взглянуть со стороны на" (super-videt) свое субъективное ощущение пациента. Это субъективное ощущение аналитика называют "контрпереносом", и он может простираться от невротического отрицания переноса до способа получения ценной информации о пациенте через постоянный самоанализ переживаний аналитика. Именно к этому реципрокному аспекту аналитической взаимосвязи я сейчас и подошел.

Контрперенос.

В отличие от Фрейда, Юнг оставил нам совсем немного примеров того, как он сам работал в качестве аналитика. Но, похоже, он был первым аналитиком, который отметил терапевтический и антитерапевтический потенциал в контрпереносе. Его раннее признание необходимости учебного анализа происходило из его убеждения, что аналитики могут так далеко продвинуться в работе со своими пациентами, насколько они сами продвинулись в своих поисках самореализации. Эта точка зрения, однако, сейчас кажется не совсем верной. Её необоснованность заключается в предположении, что аналитик может потенциально вжиться и идентифицироваться с любым психическим переживанием пациента. Но, например, возможно работать с жертвами катастрофы, и не иметь личного опыта в такой катастрофе. Важно, чтобы аналитик не терял связи со своим собственным внутренним комплексом "преследователь/жертва". Скорее, аналитика в его работе может ограничивать та "вершина" (точка зрения), с которой он смотрит на диалектику. Вот почему я включил внешний мир аналитика и процесс его обучения в диаграмму переноса. Аналитик может также служить чем-то вроде контейнера, в который пациент помещает непонятные аспекты своей личности до тех пор, пока не пройдет достаточно времени, чтобы он

смог обдумать их объективно. Более того, аналитик может играть роль спутника и свидетеля опыта, неизвестного ему самому, но который он всегда мог ожидать. Юнг понимал опасность наличия "белых пятен" в жизненном опыте аналитика, и опасность взаимного психического инфицирования. Снова и снова, различными способами, он подчеркивал важность личности аналитика как "одного из главных факторов в лечении" (CW 4, p.260).

Противопоставляя свои методы методам Фрейда, Юнг писал о необходимости переноса болезни пациента в личность терапевта, и необходимости для аналитика быть открытым для этого процесса. Аналитик "совершенно буквально 'принимает на себя' страдания пациента и разделяет их" (CW 16, p.172). Именно благодаря этому процессу личности обоих меняются. Таким образом, можно ожидать, что у аналитика будут очень сильные реакции на пациента (вплоть до физической болезни); кроме того, аналитик может оказаться уязвимым перед "могущественными" содержаниями бессознательного, которое могут его даже околдавать. (CW 16, p.176).

В своих поздних работах о контрпереносе, Юнг привлекал внимание к мифу об Асклепии, "раненом целителе". Именно страдания аналитика являются существенным фактором исцеления. Также Юнг говорил: "Пока доктор и пациент не станут проблемой друг для друга, решение не будет найдено" (Jung, 1963, p.142).

Постъюнгианцы исследовали данную тему и заполнили пробелы, оставленные Юнгом в его сочинениях о контрпереносе. Развитие этой концепции постъюнгианцами можно суммировать в утверждении Мэчтайгер: "существенным терапевтическим фактором в анализе является контрпереносные реакции аналитика " (Machtiger, 1982). Она имела в виду, что аналитик должен интерпретировать и использовать свои субъективные реакции и фантазии для осмысления

материала и переживаний пациента. Навыки и компетентность аналитика в использовании контрпереноса в значительной мере будут определять успех или неудачу анализа.

В 1955 Роберт Муди (Robert Moody) написал о своей работе с ребенком, в течение которой он понял, что его бессознательное время от времени активировалось достойным внимания образом. Во время этой работы он обнаружил, что ведет себя не так, как принято по правилам терапии, в то же время он продолжал внимательно наблюдать за взаимодействием, которое происходило на бессознательном уровне между ним и ребенком. Хотя и опасаясь возможности осуждающей реакции со стороны некоторых читателей, Муди утверждал, что

Материал, возникающий внутри этих реципрокных отношений переноса, может быть использован - и иногда быстро - в терапевтических целях.

(p.52)

Плаут (Plaut, 1956) пытается дифференцировать реакции аналитика с точки зрения личных и архетипических проекций. Первые, из-за их близости к сознанию, могут быть довольно легко интегрированы пациентом и не будут губительно влиять на аналитика. Но вторые, из-за их нуминозности и мощного влияния, представляют собой риск для аналитика, он может идентифицироваться с ними и стать их "воплощением". Таким образом, становится важным контейнировать эту проекцию, пока "эго пациента не станет более сильным, так, что он будет способен заметить символ, скрытый внутри образа" (p.159).

Статьи Штрауса (Strauss, 1960), Дэвидсона (Davidson, 1966), Гордон (Gordon, 1968) и Кэннон (Cannon, 1968) могут быть сгруппированы вместе, так как все эти аналитики интересуются, каждый со своей точки зрения, игровым потенциалом отноше-

ний переноса-контрпереноса, необходимым для встречи эго-сознания и бессознательного. Эта идея очень похожа на метод активного воображения.

Размышления Фордхама о "реципрокных отношениях переноса" были записаны около сорока лет назад. В своих ранних представлениях, Фордхам определял контрперенос классическим образом, как "почти любое бессознательное поведение аналитика" (Fordham, 1957). Но позже он счел нужным сузить использование термина "контрперенос", полагая, что он возникает в анализе тогда, когда "системы взаимодействия становятся неработоспособными"; другими словами, контрперенос возникает, когда аналитик блокирует проекции и проективные идентификации пациента (Fordham, 1985, p.150). Еще в ранних работах он различал два типа контрпереноса - иллюзорный и синтонный. Что касается первого из них, то он считал, что это невротический контрперенос, являющийся следствием бессознательного конфликта. Этот конфликт связан с каким-то конкретным человеке из прошлого аналитика, и он "распространяется" на терапевтическое пространство. Но такая ситуация может быть исправлена с помощью супервизорства и дальнейшего самоанализа. Синтонный контрперенос - это состояние, в котором терапевт эмпатически настраивается на внутренней мир пациента и, таким образом, может потенциально испытать некоторые чувства пациента раньше, чем пациент сам осознает эти чувства. Одновременно с Фордхамом к подобному выводу пришел Рэкер (Racker, 1968), чья работа по комплементарному и конкордантному контрпереносу была позже развита Ламбертом (Lambert, 1981).

Три аналитика интересовались теневыми аспектами контрпереноса - Гуггенбюль-Крайг, Гросбек и Ламберт (Guggenbuhl-Craig, Groesbeck, and Lambert). Первые два продолжили размышления Юнга об архетипе Раненого Целителя. Гуггенбюль-Крайг пре-

достерегал об опасности инфляции и расщепления у людей, которые работают в помогающих профессиях; он считал, что в результате этого процесса "раненый" полюс архетипического образа проецируется на пациента и остается с ним, в то время как пациент проецирует "исцеляющий" полюс на аналитика (Guggenbuhl-Craig, 1971). Эта тема развивалась Гросбеком, который полагал, что и аналитик, и пациент должны взять назад эти проекции, чтобы внутренний целитель активировался таким образом в пациенте (Groesbeck, 1975). Ламберт видел теневую сторону контрпереноса в том, что часто за выпадом пациента следует контрвыпад терапевта, что в значительной степени уменьшает доверие пациента и действует как повторное проигрывание более ранних травматических переживаний. В таких случаях аналитик теряет эмпатию к пациенту и находится под влиянием комплементарного контрпереноса, в котором аналитик идентифицируется с негативным внутренним объектом пациента и ведет себя, подобно ему (Lambert, 1981).

Работа Марио Якоби (Mario Jacoby) над темой переноса-контрпереноса является инновационной в том, что она вводит понятие о спектре реакций контрпереноса, а не только о дихотомии "невротический - не-невротический". Якоби также использовал идеи Когута об "объекте самости", а также о слиянии, отзеркаливании и идеализации в переносе; и он особенно интересовался делюзивным контрпереносом, в котором аналитик теряет способность к символическому подходу к области человеческих взаимоотношений (Jacoby, 1984).

Эта область была темой исследовательского проекта, который выполнял Дикман (Dieckmann) с коллегами, и в результате которого они пришли к удивительному, и все-таки не столь уж неожиданному заключению, что "самость констеллирует синхронность фантазий у двух человек" (Dieckmann, 1976, p.28). Этот

вывод был получен с использованием тщательного записывания аналитиками своих собственных ассоциаций на материал пациентов. Теневой стороной этого заметного соответствия является то, что сопротивление - это общая проблема пациента и аналитика, а не только на совести пациента.

Акцент Дикмана на синхронности и расширенном влиянии Самости хорошо согласуется со взглядами Шварца-Саланта (Schwartz-Salant) на терапию как на процесс, в котором двое людей вместе констеллируют бессознательное. Подход Шварца-Саланта к контрпереносу высоко идиосинкратичен: он основан на развитии и в пациенте, и в аналитике способности воспринимать и активно взаимодействовать с общим образным миром, который не подвластен законам пространства, времени и каких бы то ни было представлений о причинности, и который проявляется главным образом в символах и образах coniunctio.

Гудхарт (Goodheart, 1984) соединил юнгианский подход с моделью, предложенной психоаналитиком Робертом Лэнгсом (Robert Langs). Суть гибрида Гудхарта-Лэнгса - это модель сознательного, постоянного внутреннего супервизорства, проверки значения каждой аналитической интервенции по последующим бессознательным сигналам пациента. Эти авторы считают, что пациент постоянно ищет возможность поправить аналитика, вести его в правильном направлении (так сказать, держать на курсе). Таким образом, здесь акцент ставится на подсознательных коммуникациях с пациентом по поводу ошибок аналитика, в частности, когда меняется аналитическая рамка - плата, время, место встречи и т.д. - что приводит к тому, что пациент начинает посылать бессознательные сообщения. Этот подход, вместе с другими, предполагает, что аналитик будет очень внимательно изучать информацию по контрпереносу, и вместе с этим, символическое значение бессознательных посланий пациента.

Связывая работы Фордхама, Ламберта и Рэкера, с одной стороны, и Шварца-Саланта, с другой стороны, Самуэлс (Samuels, 1985) ввел термины "рефлексивный" и "воплощенный" контрперенос, утверждая, что "внутренний мир аналитика является via regia (царской дорогой) во внутренний мир пациента". И аналитик, и пациент вносят свой вклад и являются частью общего образного мира, в котором телесные реакции, чувства и фантазии могут рассматриваться как метафоры. Рефлексивный контрперенос состоит из ощущений аналитика по поводу внутреннего состояния пациента, например, его чувства печали. Воплощенный контрперенос является таким состоянием, когда аналитик ощущает себя, как если бы он был неким персонажем или субличностью из внутреннего мира пациента. Самуэлс также обращает особое внимание на эротическую область переноса-контрпереноса, в сущности, приземляя и заземляя возвышенный образ "священного брака" до такой степени, что можно сказать: "Для того, чтобы в результате аналитического взаимодействия была получена психологическая трансформация, это взаимодействие должно приобретать и излучать нечто, имеющее эротическую природу" (Samuels, 1989, p.187). Его последняя работа (1993) расширяет его точку зрения на контрперенос и помещает его на арену политики, где "политическая ценность субъективности гражданина" рассматривается как via regia "социальной реальности культуры" (p.28). Но это очень революционное утверждение, обсуждение которого не входит в задачу данного обзора.

В этой части я попытался показать, как постъюнгианцы постепенно развивали и достраивали пионерские работы Юнга по контрпереносу. Многие из этих работ шли параллельно и под большим влиянием обширной психоаналитической литературы по этой теме, появившейся после статьи Паулы Хейманн (Paula Heimann, 1950).

До сих пор еще, к сожалению, остается неразрешенным вопрос о точном разграничении понятий "контрперенос" и "проективная идентификация". Как мне кажется, в настоящее время общепринятым стало представление, что проективная идентификация является вносит вклад в контрперенос, но не является его единственным содержанием. Проективная идентификация предшествует развитию эмпатии - это примитивный процесс, главным образом, защита против сепарации (психологического отделения), и, с точки зрения Гордон (Gordon, 1993), она является "психическим эквивалентом слияния" (p.216). Её цель - передать неассимилируемое содержимое психосоматической целостности кому-нибудь ещё, с подсознательной целью войти с ним в контакт, контролировать его и человека, получившего эту "передачу", и прийти к состоянию слияния с этим человеком. В нормальном варианте её можно считать частью обычного общения, а в патологическом варианте она становится способом избавления от неприятных переживаний. Она близко связана с понятием participation mystique (мистического соучастия) у Юнга, обозначающим состояние в котором нет различий между субъектом и объектом. Проработка контрпереноса частично заключается именно в достижением дифференциации, определении, что кому принадлежит в аналитической диаде. Суть динамики переноса-контрпереноса выражена в описании mysterium coniunctionis (тайного союза). Я хочу особенно подчеркнуть слово "тайна". Однако, иногда, она становится динамикой mysterium disiunctionis (тайного разрыва) - остающейся в памяти пациента и аналитика как что-то ошибочное, неподходящее, как безвыходное положение или большая неудача во взаимоотношениях. Здесь снова мы можем обратить наше внимание к словам Юнга:

Психотерапевт учится не на успехах; они, главным образом, лишь закрепляют его ошибки. Но неудачи являются бесценным опытом, потому что они не

только дают нам возможность улучшить работу, но и подталкивают нас к тому, чтобы мы развивали свои взгляды и методы.

(CW 16, p.38)

Я думаю, что постоянное и последовательное внимание, которое уделяется глубокому взаимодействию между пациентом и аналитиком (динамика переноса-контрпереноса) в течение последней трети столетия после смерти Юнга, является доказательством общего намерения среди юнгианских аналитиков разных убеждений учиться аналитической работе и разбираться в ее нюансах и сложностях.

Ссылки.

Cannon, A. (1974). "Transference as Creative illusion." In M.Fordham et al. (eds.), Technique in Jungian Analysis. London: Heinemann.

Davidson, D. (1974). "Transference as a Form of Active Imagination." In M.Fordham et al. (eds.), Technique in Jungian Analysis. London: Heinemann.

Dieckmann, H. (1976). "Transference and Counertransference: Results of a Berlin research group." Journal of analitycal psychology, 21/1.

Fordham, M. (1974a). "Notes on the Transference." In M.Fordham et al. (eds.), Technique in Jungian Analysis. London: Heinemann.

Fordham, M. (1974b). "Jung's Conception of Transference," Journal of Analytical Psychology, 18/1

Fordham, M. (1978). Jungian Psychotherapy. Chichester: John Wiley&Sons.

Fordham, M. (1985). "Countertransference." In M.Fordham, Explorations into the Self. London: Academic Press.

Freud, S. (1910b). Letter to the Ferenczi of 6 October 1910, quoted in E.Jones, Sigmund freud: Life and work, vol.II, New York: Basik Books, 1955.

Goodheart, W.B. (1984). "Successful and Unsuccessful Interventions on Jungian Analysis: The Construction and Destruction of the Spellbinding Circle." In

N.Schwartz-Salant and M.Stein (eds.), Transference/Countertransference. Wilmette, Ill.: Chiron Publications.
Gordon, R. (1974). "Transference as the Fulcrum of Analysis." In M.Fordham et al. (eds.), Technique in Jungian Analysis. London: Heinemann.
Gordon, R. (1993) Bridges: Metaphor for Psychic Processes. London: Karnac Books.
Greenson, R.R. (1978). The Technique and Practice of Psycho-Analysis. London: The Hogarth Press.
Groesbeck, C.G. (1975). "The Archetypal Image of the Wounded Healer." Journal of Analytic Psychology, 20/2.
Guggenbuhl-Craig, A. (1971). Power in the Helping Professions. Zurich: Spring Publications.
Heimann, P. (1950). "On Countertransference." International Journal of Psychoanalysis, 31.
Jacoby, M. (1984). The Analytic Encounter: Transference and Human Relationship. Toronto: Inner City Books.
Jung, C.G. (1913). "The Theory of Psychoanalysis." CW 4. pp.83-226.
Jung, C.G. (1914). "Some Crucial Points of Psychoanalysis." CW 4, pp.252-289
Jung, C.G. (1916/1945). "The Relations between the Ego and the Unconscious." CW 7, pp.119-239.
Jung, C.G. (1921/1928) "The Therapeutic Value of Abreaction." CW 16, pp.129-138.
Jung, C.G. (1929a). "The aims of psychoterapy." CW 16, pp.1-52.
Jung, C.G. (1929b). "Problems of Modern Psychotherapy." CW 16, pp.53-75.
Jung, C.G. (1935). "The Tavistock Lectures." CW 18, pp.1-182.
Jung, C.G. (1944/1968). Psychology and Alchemy. CW 12.
Jung, C.G. (1946). "The Psychology of the Transference." CW 16, pp.163-323.
Jung, C.G. (1950). "A Study in the Process of Idividuation." CW 9.i
Jung, C.G. (1963). Memories, Dreams, Reflections.

London: Collins and Routledge&Kegan Paul.
Lambert, K. (1981). "Transference, Countertransfe-rence and Interpersonal Relations." in
Lambert, K.Analysis, Repair and Individuation. London: Academic Press.
Ledermann, R. (1982). "Narcisstic Disorder and its Treatment." Journal of Analytical Psychology, 27/4
Machtiger, H.G. (1985). "Countertrancfe-rence/Transference." In M.Stein (ed.), Jungian Analysis. Boston and London: Shambhala, 1985.
Moody, R. (1955) "On the Function of Counertransfe-rence." Journal og Analytical Psychology, 1/1.
Perry, J.W. (1953). The Self in Psychotic Process. Dallas: Spring Publications.
Peters, R. (1991). "The Therapist's Expectation of the Transference." Journal of Analytical Psychology, 36/1.
Plaut, A. (1974). "The Transference in Analytical Psychology." In M.Fordham et al. (eds.), Technique in Jungian Analysis. London: Heinemann.
Racker, H. (1968). Transference and Countertransfe-rence. New York: International Universities Press.
Redfearn, J.W.T. (1978). "The Energy of Warring and Combining Opposites: Problems for the Psychotic Patient and the Therapist in Achieving the Symbolic Situation." Journal of Analytical Psychology, 23/3.
Samuels, A. (1985) "Countertransference, the Mundus Imaginalis and a Research Project." Journal of analitical psychology, 30/1.
Samuels, A. (1989). The Plural Psyche: Personality, Morality and the Father. London and New York: Routledge.
Samuels, A. (1993) The Political Psyche. London and New York: Routledge.
Schwartz-salant, N. (1989) The Borderline Personality: Vision and Healing. Wilmette, Ill.: Chiron Publications.
Strauss, R. (1974). "Countertransference." In M.Fordham et al. (eds.), Technique in Jungian Analysis. London: Heinemann.

ЭЛИО ДЖ. ФРАТТАРОЛИ.

Я И МОЯ АНИМА: СКВОЗЬ ТЕМНОЕ СТЕКЛО НА ГРАНИЦЕ МЕЖДУ ЮНГИАНСТВОМ И ФРЕЙДИЗМОМ

Современная действительность с ужасающей ясностью демонстрирует нам, в сколь малой степени люди способны воспринимать аргументы противоположной стороны, хотя именно эта способность является крае¬угольным камнем существования человеческого сообщества. Существование этой проблемы должно учитываться любым человеком, желающим достичь взаимопонимания с кем-либо. Ведь, в какой степени чело¬век не признает аргументы противоположной стороны, в такой же сте¬пени он, фактически, отказывает в праве на существование «другому», находящемуся внутри него самого, и наоборот. Способность к внутреннему диалогу — вот пробный камень нашей внешней объективности.
(К. Г. Юнг «Трансцендентная функция»)

Без противоречий нет прогресса. Притяжение и Отталкивание, Разум и Энергия, Любовь и Ненависть необходимы для существования Человека.
(Вильям Блейк «Венчание Ада и Небес»)

Когда Поли Янг-Айзендрат попросила меня написать это эссе, посвященное теме на стыке между аналитической психологией и другими психоаналитическими школами, то эта задача показа¬лась мне трудноразрешимой и я даже усомнился в том, что мой уровень квалификации достаточен для написания подобного эссе. Я всячески уклонялся от прямого ответа, пытаясь выяснить у нее, что же именно она имеет в виду под «другими психоаналити¬ческими школами». «Ну, понимаешь, — отвечала она, улыбаясь как-то загадочно, — это герменевтические подходы, теория объект¬ных отношений, межличностная психология, разнообразные эго-психологии, теория Клейн, ну и ваша любимая теория влечений». И мне сразу стало как-то легче, поскольку я почувствовал абсолют¬ную уверенность, что

просто неспособен написать подобное эссе.
Вообще, если уж честно, то слов «ну и ваша любимая » Полли не говорила, хотя сказать было бы, наверное, не вредно. Ведь именно эту тему мы обсуждали на семинарах психологов и пси-хиаторов лет десять. Эта группа была до удивления, если не ска¬зать до обалдения, разношерстна, но при всем нашем разнообра¬зии мы довольно отчетливо делились на два вероисповедания: первая группа придерживалась мнения, что «отцом мужчины является ребенок», то есть мнения, в другой (академической) трактовке называемого перспективой развития; а вторая — мне¬ния, что для поиска истины необходимо использовать диалекти¬ку расходящихся перспектив, или в другой формулировке (рас¬пространенной среди нормальных людей) известной как потреб¬ность потрепаться. Лично я уверен, что в полном соответствии с данной потребностью абсолютно любой участник нашей группы недовольно заворчал бы, указав на неправильность использова¬ния мною строки из Водсворта (Wordsworth). Ведь сущность ут¬верждения, что ребенка можно рассматривать как собственного отца, основывается на предположении, что любой индивидум яв¬ляется, в сущности, самодостаточным, что ему присуща собствен¬ная линия персонального развития, и его можно рассматривать отдельно, в изоляции от межличностной семейной и социальной матрицы. «Нет! Нет!» — закричали бы мои друзья. «Начиная с самого рождения, становление и развитие любого индивидума происходит в соответствии с его межличностным окружением, при этом он находится в постоянном контакте со все расширяю¬щимся кругом окружающих его людей, начинающимся с его матери». Они принялись бы тенденциозно цитировать высказы¬вание Винникотта (I960), что на свете не существует такого су¬щества как младенец, и стали бы самодовольно утверждать, что мне следовало бы сказать так: «личность рождается диадой.» А уж больше всех выступала бы Пол-

ли, которая обожает доказы¬вать, что отдельное индивидуальное эго является не более чем социальной фикцией, коллективной конструкцией, существую¬щей исключительно в рамках культуры, в которой доминируют мужчины, так боящиеся связей, ограничивающих их свободу.
Полли, конечно, признает, что работы Юнга сфокусированы не на чем ином, как на развитии отдельного Я, причем рас¬сматриваемого в изоляции. Она и саму себя называет юнгианкой, хотя, в действительности, она является антиортодок¬сом, то есть ортодоксом, искаженным до неузнаваемости. И надо же, именно она обзывает меня фрейдистом. Я же утверж¬даю, что психоаналитический процесс, при его рассмотрении как в юнгианской, так и во фрейдистской перспективе, по сво¬ей сущности, сводится к процессу установления контакта с собственным отдельно взятым Я, отчетливо отличающимся от Я, социально сконструированного. И это вовсе не практика и не то, во что, по мнению юнгианцев, верят фрейдисты. Юнг (1975) жаловался на то, что система Фрейда представляет со¬бой систему стереотипных редуктивных интерпретаций, на¬правленную прежде всего на повышение социальной адапта¬ции индивидума и объясняющую все на свете в терминологии врожденной инфантильной склонности к перверзивному гедо¬низму. Вот какой предрассудок скрывался бы за словами Пол¬ли, если бы она действительно предварила слова «теория вле¬чений» словами «ваша любимая*. Однако же она этого не ска¬зала. Я это всего лишь вообразил, но после того, как эти слова появились на экране моего компьютера, я просто был вынуж¬ден ответить на них. А вскоре я обнаружил, что то, что по первоначальному замыслу должно было стать кратким введе¬нием к данному эссе, стало превращаться в пространный вооб¬ражаемый диалог между мной и моим образным представлени¬ем о Полли, то есть творческим продуктом моего глубоко лич¬ного Я, отфильтрованным за годы моего социального строи¬тельства,

проходившего совместно с Полли и с другими моими друзьями по семинару.
Теперь мне уже было необходимо принимать решение. Сле¬дует ли мне «отдаться потоку» своего творческого импульса и написать свое эссе полностью в виде воображаемого диалога, то есть в виде отдельной сцены анализу, который он прошел, (линия 5 обозначает потребность эпизода из моей собственной внутренней драмы) или же мне следует перейти к более тради¬ционному академическому стилю, которого читатели вправе ожидать от Cambridge Companion? И я решил пойти на комп¬ромисс: продолжить свой внутренний диалог, но при этом ук¬расить его краткой академической преамбулой, к чтению ко¬торой вы сейчас и приступите.

Эту главу следует читать на двух уровнях: на уровне содер¬жания и на уровне процесса или формы. На уровне содержа¬ния данная глава представляет собой дискуссию о сходстве и различиях юнгианской и фрейдисткой психологии. На уровне же процесса глава представляет собой драматическую поста¬новку, исполненную в форме внутреннего диалога на тему юн-гианского понятия анимы, а точнее, на тему взаимосвязи между мужчиной (мною) и его анимой (моим представлением о Пол¬ли). Анима представляет собой бессознательное женственное проявление мужской личности (аналогично, анимус — это бес¬сознательное мужское проявление женской личности), с кото¬рым он находится в состоянии постоянного конфликта, но с которым, в конечном итоге, он должен прийти к определенно¬му согласию, если, конечно, ему суждено достичь того уровня зрелости, который Юнг и называет индивидуацией:
Аниму можно рассматривать как общую форму, то есть как архетип ИЛИ как конкретное воплощение архетипа в ин¬дивидууме, то есть как персональный комплекс. Архетип пред¬ставляет собой психологическую (мотивационную) схему, при¬сущую природе

любого человека, то есть « основную типическую форму некоторого постоянно возобновляемого психичес¬кого опыта,» как сформулировал это Юнг в полном собрании сочинений (т.6, с. 444). Универсальные черты архетипов находят свое отражение в мифах (типичными примерами мифов про аниму являются мифы об Эросе и Психее, Плутоне и Персифоне, Персее и Медузе), представляющие собой дистиллированные культурные выражения архетипичных мотивов. Одна¬ко в любом индивидуме воплощение любого архетипа происхо¬дит в виде некоторой конкретной собственной версии, то есть комплекса, который варьируется от личности к личности, в зависимости от ее жизненного опыта и конституционных фак¬торов. Этот комплекс представляет собой устойчивую схему отношения — эмоции — мотивации, сформировавшуюся внут¬ри личности каждого конкретного индивидума.

При любых взаимоотношениях с женщиной мужчина будет проецировать элементы своего анима-комплекса на жен¬щину; он будет воспринимать ее как бы через фильтрующие линзы, позволяющие видеть в реальной женщине только те ее качества, которые соответствуют бессознательному прототи¬пу, содержащемуся в его аниме. Это неизбежно приведет к некоторому искажению того, какой он ее воспринимает и, со¬ответственно, к искажению его поведения, поскольку в своем восприятии и в своих действиях он будет основываться не на том, что она действительно из себя представляет, а на том анима-образе, который он сам спроецировал на нее (что, ко¬нечно, сказывается на его интерпретации ее поведения). Та¬ким образом, общаясь с реальной женщиной, мужчина пыта¬ется, в действительности, установить отношения с некоторой неконтролируемой женской составляющей самого себя, диа¬лектически работая над повышением уровня интеграции в своем конфликтном жизненном опыте. Всеобщность распростране¬ния знаменитой «войны полов» связана именно с этим фактом (а также и с

аналогичным женским его проявлением). Таким образом внешне проявляется тот внутренний конфликт, кото¬рый приносит страдания и мужчинам и женщинам.
Если же проецирование анимы и последующая битва с анима-носителем происходит в процессе взаимоотношений паци¬ента со своим психоаналитиком (а рано или поздно это всегда случается, даже если терапевтом является мужчина), то паци¬ент образует перенос на психоаналитика1. Таковы совершенно необходимые этапы диалектического процесса интеграции (индивидуации), то есть процесса, который заканчивается тогда, когда пациент сможет, наконец, сказать (в стиле Пого, героя мультфильма Уолта Келли): «Вот мы и встретили аниму, и она — это мы». Подобный терапевтический процесс происхо¬дит более легко, когда аналитик, по мере возможностей, мол¬чалив и воздерживается от чрезмерного участия в диалоге с пациентом и проявления в этом процессе своей истинной персональности, предоставляя таким образом пациенту возмож¬ность проецировать на аналитика (а затем и возражать против этого факта) такой образ, какой пациенту потребуется, не от¬влекаясь при этом на избыточную информацию относительно того, каким же в действительности является этот аналитик.
Воображаемый диалог, подобный тому диалогу между Пол¬ли и мной, который я собираюсь привести далее, выявляет последствия и результаты проекции аналогично тому, как это делается при аналитическом переносе. Поскольку реальная Пол¬ли в данный момент отсутствует и по этой уважительной при¬чине не сможет что-либо противопоставить моей склонности к проекциям, то мне не составит труда вообразить ее соавторс¬кий вклад в наш диалог с помощью спроецированного мной ее анима-образа, который, благодаря этому, проявится даже бо¬лее отчетливо, чем это могло бы быть в нашей реальной беседе. Возможно, подобный подход может шокировать читателя как слишком уж откровенный способ

демонстрации той формы, в которой приходится обсуждать основные принципы психоло¬гии, но что уж поделаешь, если это просто единственно воз¬можная форма, независимо от того, происходит ли беседа меж¬ду реальными личностями или это воображаемый, внутрен¬ний диалог, с помощью которого мы действительно можем наблюдать те психологические явления, основы которых мы и собрались описать. Моей целью, таким образом, является не написание бульварной статейки, посвященной нашим профес¬сиональным сплетням о реально существующей личности, Полли, или же моим взаимоотношениям с нею (что, конечно, могло бы быть интересно для небольшой группы читателей, знакомых с нами и с нашими теоретическими взглядами, но для всех остальных читателей показалось бы неуместным и никчемным), а иллюстрация того, как общие принципы (архе¬тип, перенос, внутренний конфликт) проявляются в конкрет¬ных, а в данном случае в моих собственных, персональных анима-проекциях индивидуальной психики.

По моему мнению, подобный подход даже более научен, чем традиционный академический стиль презентации. Природа пси¬хологических явлений такова, что объект наблюдения — внут¬ренний опыт — не поддается отчетливому отделению от на¬блюдателя, от того, кому непосредственно принадлежит этот интроспективный (эмпатический) опыт. Данная ситуация ана¬логична той, что сложилась в ядерной физике, в которой не удается однозначно отделить элементарную частицу от ис¬сле¬довательского аппарата, то есть той системы, с помощью кото¬рой и осуществляется исследование этой частицы. Для полу¬чения достоверных научных результатов в любой области, в которой сам исследователь составляет неотъемлемую часть наблюдаемого объекта, необходимо использовать единое, пол¬ное описание всей системы, включающей в себя как наблюда¬емое явление, так и ту систему наблюдения, с помощью кото¬рой данное наблюдение и

осуществляется. В психологии такой системой наблюдения является личность наблюдателя. Поэто¬му для того, чтобы получить объективное научное описание внутреннего опыта необходимо, чтобы я описал все те внутрен¬ние конфликты, слабости, недостатки и предрассудки, кото¬рые могут повлиять на мое интроспективное (эмпатическое) восприятие изучаемого опыта. Поэтому имейте в виду, что если вам покажется, что в последующей части данной работы слишком уж большая часть посвящена освещению особеннос¬тей моей собственной личности, то это сделано мною умыш¬ленно. Целью данной работы является описание моего собствен¬ного личного опыта переживания внутреннего конфликта (меж¬ду мной и моей анимой), то есть описание, осуществляемое таким образом, чтобы позволить читателю самостоятельно оценить степень справедливости моих собственных наблюде¬ний и тех объективных заключений, которые делаются мной из этих наблюдений. Помните, что из того, что вы не можете увидеть основ теории (что происходит и в большинстве обыч¬ных академических презентаций), отнюдь не следует, что этих основ здесь нет или что они не повлияли на результаты тех наблюдений (а возможно, что при этом даже и исказили), ко¬торые затем и были использованы в качестве объективной базы данной теории.

«Нет, Полли, я вовсе не тот мужчина — я имею в виду личность — который тебе нужен, — ответил я. — Мои знания о Юнге вряд ли достаточны для того, чтобы сделать достойное эссе на эту тему. И, между прочим, основная причина, почему ты считаешь, что теория влечений является моей любимой теорией, состоит в том, что именно эта теория является для тебя излюбленной мишенью для критики. Возможно, ты и сама не замечаешь этих своих атак, поскольку проводишь их так ловко и элегантно. Замечаешь же ты только мою реакцию на эти атаки, поскольку я реагирую так откровенно неуклюже и с такой чрезмерной эмоциональностью. Когда ты опроверга¬ешь

теорию влечений, я воспринимаю это как личный вызов(и для меня, и для Фрейда) и ощущаю естественный позыв вступиться за нашу с ним честь. Но при всем этом, как я безуспешно пытался втолковать тебе все последние десять лет, я никогда не вспоминаю об инстинктивном обусловливании, когда думаю о реальных пациентах. Тогда я думаю о неконтро¬лируемых аспектах нашего я, о вытесненных чувствах, пыта¬ясь помочь им проложить себе дорогу в собственное сознание».
«Но, Элио, именно поэтому и именно тебе и следует напи¬сать это эссе (со сладкой улыбочкой). Ведь подобный образ мышления присущ Юнгу не в меньшей степени, чем Фрейду. Посмотри, ведь ты фактически уже сформулировал тезисы своего эссе! И между прочим, не мог бы ты уточнить, что ты имеешь в виду, говоря об «естественном позыве»? Что-то он подозрительно напоминает мне инстинктивное влечение».
«Вообще-то, действительно, похоже (на мгновение потеряв почву под ногами) и именно поэтому-то теория влечений и кажется мне разумной (приходя в себя). Она ведь довольно неплохо соответствует тому, что действительно происходит в жизни».
«Элио, это же совершенно голословное утверждение. Я уве¬рена, что в действительности ты сам так не считаешь (все еще улыбаясь). Не может быть, чтобы, прочитав Фрейда, ты остал¬ся с ощущением, что теория влечений имеет хоть какое-то отношение к реальной практике. Ведь общепризнано, что тео¬рия влечений — это всего лишь неудачная попытка Фрейда втиснуть клинический опыт в прокрустово ложе науки девят¬надцатого века. 'Я не могу поверить, чтобы какой-либо анали¬тик с какими-то ни было убеждениями смог назвать «катексис либидо» концепцией, имеющей хоть какое-то отношение к практическому опыту».
«Не знаю, как другие аналитики, но лично я твердо уве¬рен, что для меня самое главное — поспорить с тобой, Полли, а это, как мне кажется, очень напоми-

нает обсуждаемую нами обусловленность инстинктами (никогда не отступайте от выб¬ранной темы, даже если уже не можете ее контролировать). Не забывай, что у самого Фрейда нет такого термина, как «катексис», возникшего в результате перевода Стретчи. А близок ли этот термин к практическому опыту или нет, это в значительной степени зависит от интерпретации этого вопроса. Возьмем в качестве примера хотя бы высказывание «чертово либидо, избыток которого превращается в неконтролируемый поток беспокойства». Ты можешь равнодушно назвать эту формули¬ровку гидравлической или научно-популярной, упрощенной до наивности, но с моей точки зрения мы, в данном случае, имеем перед собой отличный способ описания первоначального донаучного практического опыта. А если эта формулировка кажется тебе необоснованной, то этим доказывается справед¬ливость моего утверждения, что лучше бы тебе поискать кого-то другого для написания этого эссе».
«О нет, я вовсе не это имела в виду! (наконец-то отбрасывая свою так раздражающую меня улыбочку вхтиле Моны Лизы). Ведь только что, в первый раз за все эти десять лет, мне дове¬лось услышать, как ты ссылаешься на «это чертово либидо», хотя бы и в качестве антинаучной метафоры. Я уверена, что скоро ты перерастешь эту теорию влечений, как бы твоя ду¬рацкая мужская солидарность не заставляла тебя поддержи¬вать ее, ты ведь всегда, когда не пытаешься поддразнить меня, используешь в разговоре совершенно другую терминологию».
«Ну ладно, ладно. Я и впрямь наводил тень на плетень. Истина же, конечно, в том, что в наше время ни один психо¬аналитик-фрейдист вообще не использует такие понятия, как катексис, инстинктивная разрядка и даже либидо. Все это в прошлом. Все это неотъемлемая часть так называемой эконо¬мической теории психической энергии Фрейда (или гидравли¬ческой, если тебе так больше нравится), которая была полно¬стью разрушена в ре-

зультате совместных усилий Хартманна, Рапапорта и Якобсон в 1950-х годах (Apfelbaum, 1965)».
«Подожди-ка. Мне кажется, что эти три автора в своих работах использовали, прежде всего, экономическую модель».
«Совершенно верно. И они настолько развили эту теорию, выйдя за пределы работ Фрейда и какой-либо практической полезности, что всем, кроме, конечно, их самих, стало уже понятно, что гидравлическая модель просто не работает. Прак¬тически никто не был способен понять этот катексис племени мумбо-юмбо. Конечно, в свое время все глубокомысленно ки¬вали, но уже следующее поколение аналитиков, и прежде все- го студенты Рапапорта Джордж Клейн (1969), Мертон Джил (1976) и Роберт Холт (1976), стали членораздельно и громог¬ласно утверждать, что данный король — абсолютно голый. Мне всегда казалось забавным то, что Хартманн, Рапапорт и Якобсон прославились как создатели «эго-психологии» , тогда как их действительные действия состояли в том, что они взя¬ли эго-концепцию из самых прогрессивных теоретических ра¬бот Фрейда, вышедших после 1920-х годов, и исказили до неуз¬наваемости, загоняя ее в прокрустово ложе редукционистско¬го теоретизирования на уровне, предшествующем 1900-м го¬дам. Их чисто догматическое развитие слабейшего элемента из наследия Фрейда, являлось, в сущности, тщательнейшим об¬разом замаскированным покушением учеников на мастера: попытка убийства путем имитации, неосознанная издеватель¬ская карикатура, созданная в страхе перед открытой крити¬кой. Настоящими же эго-психологами были такие люди, как Эриксон (1950, 1959) и Велдер (1930, 1967), которые не реши¬лись объявить о своем несогласии с Фрейдом, но которые прак¬тически совсем не использовали его экономическую модель и его научный редукционизм. Они остались верными лучшим идеям Фрейда, которые всегда были близки к практике, осно¬вываясь на клиническом опыте и на синтетической теории Я,

то есть на теории понятия, которое в исходной терминологии Фрейда применялось для обозначения эго-концепции (das Ich, что следует переводить как «то самое, конкретное Я» и das Uber Ich, которое следует переводить как «то Я, которое нахо¬дится выше»). Прогрессивный вклад синтетических теорети¬ческих работ Фрейда присутствовал с самого начала, но осо¬бенно отчетливо он стал виден после того, как концепция ли¬бидо была заменена Фрейдом на концепцию Эроса».
«Минуточку, что-то это не очень похоже на того Фрейда, которого я знаю. Я и понятия не имела, что Фрейд или кто-либо из его последователей внес сколь-нибудь заметный вклад в развитие концепции Эроса, однако ты рассказываешь об этом так, будто это буквально краеугольный камень его зре¬лой мысли. Кроме того, мне всегда казалось, что ты страстный приверженец теории влечений. А теперь ты мне рассказыва¬ешь, будто Роберт Велдер, который по твоей же оценке является величайшим мыслителем, конечно, после самого Фрейда, этой теорией совершенно не пользовался?»
«Нет, ты неправильно меня поняла, зато теперь мне уда¬лось понять, почему же нам с тобой все никак не удается всласть поспорить о теории влечений. Ты путаешь ее с теорией либи¬до. Действительно, изначально эти теории были довольно близ¬ки. Фрейд возвел либидо в ранг концепции, то есть стал рас¬сматривать его как уникальную форму психической энергии, соответствующую сексуальному влечению. Но концепция сек¬суального влечения никогда не основывалась на этой концеп¬ции либидо. Очевидным это стало в 1920-м году, когда Фрейд представил теорию дуального инстинкта. К сексуальному вле¬чению он добавил новую концепцию деструктивно-агрессив¬ного влечения (инстинкта смерти), однако при этом он не доба¬вил новой формы энергии для реализации этого влечения. Хотя официально он и не отказался от концепции либидо, однако гораздо более плодотворная концепция Эро-

са в значительной степени вытеснила предыдущую. Эрос больше не представлял собой энергетической концепции, а превратился, скорее, в силу или тенденцию, подобную elan vital (жизненному порыву), введенную Бергсоном. Таким образом, был открыт путь к со¬зданию в 1923 году структурной теории Id-Эго-Суперэго (то самое Это, то самое Я и то Я, которое выше) и к революцион¬ному пересмотру Фрейдом теории беспокойства в 1926 году. В результате появления этой новой метапсихологии, основанной на Эросе и на деструктивно-агрессивной потребности, стало гораздо более естественным говорить о потребностях в манере, близкой практическому опыту, поскольку произошло вытес¬нение мотивационных сил за пределы эмоций любви и ненави¬сти».

«Однако это не полностью отвечает на мой вопрос относи¬тельно Эроса, но, прежде всего, скажи-ка мне, каково же твое определение потребности и насколько сильно оно отличается от определения Фрейда?»

«Фрейд говорил о потребности как о концепции, описыва¬ющей стык психологического и соматического, но его опреде¬ление было слишком расплывчато. Велдер (1960) указал, что реальный смысл термина «потребность» содержится в коннотации использованного Фрейдом исходного немецкого слова Trieb, которым обозначается неодолимо влекущая сила, направ¬ленная на достижение цели и при этом гнездящаяся в физичес¬кой природе человека. Мне хотелось бы задержаться на этом вопросе и дать следующее определение: »Потребность — это могучее влечение, в основе которого лежат общие психобиоло¬гические константы человеческой природы, внешне проявля¬ющиеся в психобиологических особенностях неосознанных фантазий».

«Гм. Формулировочка мне что-то напоминает юнговский архетип. Ну а каково же твое определение неосознанной фан¬тазии?»

«Неосознанная фантазия — это межличностный,

эмоци¬онально окрашенный, целенаправленный сценарий, который активная личность стремится реализовать путем своих целенаправленных действий, не отдавая себе при этом созна¬тельного отчета о мотивации или чувственной подоплеке этих действий. Потребность можно рассматривать как что-то вроде психобиологического шаблона, по которому выстраива¬ется неосознанная фантазия. Именно через потребности осущест¬вляется основная организация человеческой природы. Именно потребностями определяются эмоциональная окраска, мотивационные цели и адаптивное предназначение бессознатель¬ных фантазий и генерируемого этими фантазиями и управля¬емого ими на бессознательном уровне поведения».

«Это и впрямь любопытно. И откуда же, разрешите узнать, взялось твое представление о бессознательной фантазии? Уж больно оно похоже на то, что Юнг назвал комплексом».

«Это понятие возникло, когда Фрейд (1987 а) пришел к выводу, что его пациенты страдали скорее от подавленных фантазий, чем от подавленных воспоминаний. Он рассматри¬вал неосознанные фантазии как вариации на тему Эдипова комплекса. Более полно это понятие было развито такими те¬оретиками объектных связей, как Мелани Клейн и ее последо¬ватели (1948, 1952, 1957), Фейрберн (1954), а затем Кернберг (1980) и Огден (1990), которые подчеркнули, что внутренний мир стуктурирован в полном соответствии с фантазийными конфигурациями, причем это справедливо не только для Эдипова комплекса, но и для параноидно-шизоидной позиции, и для депрессивной позиции. Лично мне нравятся также и рабо¬ты таких авторов, как Арлов (1963, 1969), Лихтенштейн (1961) и Столлер (1979, 1985), которые посвящены неосознанной фан¬тазии, но мне неизвестно, насколько они согласуются с Юн¬гом. Понимаешь, мне очень стыдно, но не так уж много работ Юнга я прочел с тех пор, как ты прочитала нам свои вступи¬тельные лекции, ко-

гда присоединилась к нашей учебной груп¬пе. К тому же я еще никогда не писал о Юнге для Cambridge Companion».
«Ну что ты, Элио, не надо. По своему мышлению ты был юнгианцем даже в большей степени, чем я, еще до того, как впервые прочел что-либо из Юнга».
«Хотя разве же это моя вина, что входя в контакт со своим внутренним восприятием, я обнаруживаю, что оно довольно похоже на то, о чем как раз и писал Юнг? По крайней мере, обучаясь в институте, известном своей ортодоксальностью, я делал все в полном соответствии с ортодоксальным анализом Фрейда».
«Да, конечно, но ведь ты сам говорил, что выбрал этот ин¬ститут именно потому, что хотел быть уверенным в своем от¬личном знании классической теории, прежде чем начинать свой мятеж против нее. Ты отлично понимал, что в итоге неиз¬бежно придешь к мятежу, и хотел, чтобы это был квалифици¬рованный мятеж, не так ли? И именно поэтому твое понима¬ние психоаналитического процесса так сходно с моим, что ты восстал, так же, как это сделал в свое время и Юнг, против ограниченной модели Фрейда. Ты просто не имеешь ни малей¬шего права называть себя ортодоксальным фрейдистом не за¬висимо от того, какое образование ты получил!»
«Да, ты права, но только если рассматривать ортодоксаль¬ность в терминах психоанализа 1950-х годов. Но ведь с тех пор в этой области произошли огромные изменения. То определе¬ние потребности и неосознанной фантазии, которое я только что дал тебе, выглядит абсолютно невинным в наше ортодок¬сальное время, хотя аналитики предыдущего поколения лет сорок назад сочли бы его идущим вразрез с принятыми в то время представлениями. Что же касается моей потребности в мятеже, о которой я уже говорил, так это было проявлением моей стервозной анимы, которое я осознал уже только в ре¬зультате более позднего самоанализа».
«Ну и как, удалось тебе исправить свою аниму в ре-

зультa¬те ортодоксального фрейдистского анали-за?»
«Нет, так я, пожалуй, не сказал бы. Я бы назвал это вхождением в контакт с моим чувством зависти к женствен¬ности и осознанием своего желания быть женщиной. Я осоз¬нал, что моя потребность в мятеже была вынужденной и основывалась на том факте, что осваивание ортодоксального подхода было для меня аналогом принятия на себя роли от¬дающейся женщины».
«Ну знаешь ли, Элио. Даже учитывая, что на нашем семи¬наре ты всегда был самым крикливым, я никак не могу согла¬ситься с тем, что ты уже перерос свою инстинктивную потреб¬ность в мятеже или же свой мужской защитный сексизм».
«Итак, я все еще не достиг совершенного просветле-ния. Сле¬дуй же за мной!... — сказал приветливо неправильно понятый доктор».
«Одновременно с ортодоксальным анализом ты ведь изу¬чал, вероятно, и то, как проводится отрече-ние?»
«Да, но я все еще не достиг совершенства в этом во-просе. Серьезно, Полли, я не думаю, чтобы кто-либо смог перерасти свою склонность ощущать себя ведо-мым или перестать разыг¬рывать в жизни свои не-осознанные фантазии. И уж тем более это невозмож-но, постоянно подвергаясь таким провокациям, ка-кие устраивали мне все вы, участники нашего семи-нара! Целью психологической интеграции должно быть появление у вас способности к осознанию того, что вами манипулируют, способности засечь себя непосредственно в процессе фантазиро¬вания. Вот тогда вы и сможете осознать, что существует также и другой способ внутреннего бытия, возможность дей-ствовать совсем в другой манере, что вы постоянно участвуете в сраже¬нии, пусть даже это сражение действительно ведется против внешнего дракона. Но из этого конечно не следует, что вы долж¬ны не-медленно прекратить свою войну с этим драконом. Ты ведь знаешь высказывание Вильяма Блейка: «Без

противоре¬чий нет прогресса».
«Да, это сказано в «Венчаньи Ада и Небес». А что касается твоего упрямства, то это именно то, что, по моему мнению, так необходимо для нашего «Cambridge Companion», Элио. Зна¬ешь, как сказал Гераклит: «Война — отец всему». И этот афо¬ризм был любимым афоризмом Юнга».
«Ха, похоже ты вызываешь меня на дуэль! Ну что ж, если уж я действительно такой последовательный юнгианец, поче¬му же тогда я не уверен в том, понимаю ли я хотя бы его основную терминологию, например что же такое анима? Было время, когда я пытался читать литературу на эту тему, но мне не удалось постичь всей этой мифологии и я решил, что лучше уж пользоваться своим собственным представлением о жен¬ственности. Я понял, что мифология должна каким-то образом выражать наш внутренний опыт, но со мной этот механизм почему-то не срабатывал. Знаешь, что писал Ките о негатив¬ной способности, «когда мужчина способен пребывать в состо¬янии неуверенности, таинственности или в сомнениях, не пы¬таясь в раздражении опереться на факты и рассудок»? Ну так вот, мне кажется, что Юнга иногда можно обвинить в том, что он в раздражении пытается опереться на мифы».
«Ну что ж, ведь если в действительности ты находишься в здравом уме, ну разве что самую малость с «небольшой приме¬сью скепсиса» (touche (фр.) — тронутый), то все эти ссылки на мифы различных эпох и культур действительно могут помочь тебе расширить свое восприятие внутреннего опыта. С другой стороны, как мне кажется, Юнг иногда специально нагромож¬дал во множестве ссылки на различные мифы именно для того, чтобы подчеркнуть, а по-возможности, и доказать, что опреде¬ленные виды опыта носят универсальный характер, архетипичны».
«Ну ладно. Тогда объясни мне еще разок, что же такое эти архетипы и комплексы?»
«Архетипы — это основные организующие формы,

выра¬жающие межчеловеческие инстинктивно-эмоциональные реак¬ции, возникающие в результате общения. Эти комплексы пред¬ставляют собой интегрированные конфигурации персональ¬ных образов, идей, ощущений и действий, организующихся вок¬руг архетипов. Я рассматриваю эти комплексы как «affective schemata», то есть в какой-то степени как аналогию тому, что ты только что описал как эмоционально окрашенные сцена¬рии, к которым мы привычно, практически автоматически, обращаемся в своих мечтах и при взаимоотношениях с ок¬ру¬жающими. Мы ощущаем их как настроения, фантазии или проекции, а внешне они воспринимаются через симптомы».

«Мне это кажется очень похожим на потребности и на неосоз¬нанные фантазии. Неужели Юнг именно так это формулировал?»

«Во всяком случае, не думаю, чтобы Юнг стал заметно воз¬ражать против такой формулировки, но все же он делал боль¬ший упор на «образе», на мифическом символе, который осоз¬нается в результате активной работы воображения. Он рас¬сматривал архетип как архаический образ, являющийся эле¬ментом коллективного бессознательного, а комплекс — как нашу индивидуальную версию этого первичного образа, то есть как элемент нашего персонального бессознательного. Но надо иметь в виду, что для Юнга мифологический образ, даже воз¬никающий в форме такой картины как мандала, никогда не являлся просто образом-картиной. Ему были присущи также и все признаки, характерные для потребности, которую ты определяешь как влекущую, чрезвычайно эмоциональную, неосознаваемую фантазию».

«Да, то есть что-то вроде эдипова комплекса. Вот уж, не¬сомненно, мифологический образ. Между прочим, не кажется ли тебе, что, возможно, именно рассуждения Фрейда об Эдипе и привели к тому, что Юнг так заинтересовался мифологией?»

«Несомненно. Юнгу было всего двадцать пять лет и

он как раз заканчивал в 1900 году медицинскую школу, когда он впервые прочитал «Интерпретацию снов», а к серьезному изу¬чению мифологии он приступил только в 1909 году. К этому времени он уже вошел в круг ближайших соратников Фрейда, а в то время все они писали о мифологии.»
«А, тогда, наверное, «Миф о рождении героя» Отто Ранка вы¬шел именно в 1909 году. Знаешь, хотя теория эдипова невроза была разработана Фрейдом еще в 1897 году, когда она была изложе¬на в письмах к Флиссу (1897 б), но вплоть до 1910 года он официаль¬но не использовал термина Эдипов комплекс, то есть до того само¬го времени, когда его роман с Юнгом достиг своего пика. Быть может, он решил назвать это комплексом именно в честь Юнга».
«Возможно. Тебе, конечно, известно, что в итоге эти два человека разошлись из-за несогласия в интерпретации Эди¬пова комплекса и значения/смысла инцеста».
«Нет. Мне известно, что Фрейд писал о расхождении, выз¬ванном тем, что Юнг отрицал центральное значение детской сексуальности ».
«Совершенно верно. Юнг придерживался расширенной кон¬цепции либидо, рассматривая его как жизненную энергию, наподобие того как ты описывал концепцию Фрейда, в кото¬рой Эрос рассматривается в качестве жизненной силы. По мнению Юнга эдиповское желание пятилетнего мальчика, на¬ходящегося в потоке инфантильной сексуальности, связано, прежде всего, с его зависимостью от матери и с его желанием обладать матерью ради ее огромной роли в его защите. Это не имеет никакого отношения к подлинному инцесту, это потреб¬ность в заботливой материнской любви и в ощущении безопас¬ности, связанной с этой любовью. Юнг чувствовал, что эта инфантильная зависимость может приобретать сексуальный оттенок только иногда и только значительно позднее, при раз¬витии постпубертатного невротического конфликта. Во

взрос¬лых неврозах инцестные импульсы действительно активи¬зируются, что является регрессивным отступлением от дик¬туемой сексуальным желанием необходимости выхода вы¬росшим индивидумом за рамки орбиты родительского влия¬ния. Но Юнг утверждал, что эти инцестные импульсы пред¬ставляют собой не только патологическое отступление в ре¬зультате конфликта, но также и адаптивное «отступление и перегруппировку сил», таким образом, это отступление яв¬ляется совершенно необходимым шагом для разрешения воз¬никшего конфликта. Сравнивая свою позицию с позицией Фрейда, Юнг подчеркивал, что неврозы преследуют не толь¬ко регрессивную сексуальную цель, но и направлены на про¬грессивное развитие, в том числе и на духовное».
«Однако идея того, что невротические симптомы направле¬ны на достижение не только регрессивных, но и прогрессив¬ных целей, принадлежит, в сущности, Фрейду. А также и идея о социальном и духовном развитии очень уж напоминает стиль Фрейда. Ты ведь знаешь, что в 1991 году я писал о психоанализе как о философии поиска (quest), который я рассматри¬ваю как с эволюционной, так и с духовной точек зрения. Тео¬рия либидо не укладывается в эту систему, поскольку в теоре¬тических рассуждениях Фрейда всегда присутствовала силь¬ная и одновременно неявная духовная направленность. Это отчетливо проявилось в его концепции Эго и Суперэго».
«Нет, Элио, лично я совершенно иначе воспринимаю кон¬цепцию Суперэго. Разве Фрейд не описал его как интернализацию родительских запретов? По моему мнению, Фрейд счи¬тал, что невроз является внешним проявлением конфликта между инстинктом и культурой, в котором на стороне культу¬ры выступает Суперэго; тогда как Юнг рассматривал этот кон¬фликт как неизбежное противоборство входящих в наше Я про¬тивостоящих сил. То есть противоборство не инстинкта с куль¬турой, а инстинкта и духа».

«Но ты описываешь лишь один из аспектов Суперэго, кото¬рый ты могла бы назвать «комплексом Суперэго», чтобы отли¬чать его от Я, которое, а качестве архетипа, имеет более высо¬кую организацию. Тебе было бы не вредно почитать работы Велдера (1930, 1960, 1965), посвященные Суперэго, или мою статью о Гамлете (1990), в которой я обсуждаю позицию Вел¬дера. Речь идет об Uber-Ich, неком вышестоящем Я, введенным Фрейдом в результате его размышлений о психотических ил¬люзиях личности о своей подконтрольности, что он рассмат¬ривал как своего рода перцепцию внутреннего самоконтроли¬рующего начала. Затем, дополнив этим понятием связку Я и Эго, он ввел эту составляющую в свою трехэлементную модель души, выступающую в качестве современной альтернативы ра¬циональному/духовному элементу, входящему в платоновскую триаду (рассудок, воля, аппетит) души. Таким образом, рас¬смотрение противоборства инстинкта с культурой в качестве причины невроза действительно приводит к серьезному иска¬жению понимания фрейдовского Суперэго. Ведь вся идея о сущ¬ности Эдипова комплекса состоит в том, что конфликт, свя¬занный с сексуальными и агрессивными устремлениями, при¬сущ самой человеческой природе, а не является всего лишь функцией от уровня духовного развития индивидума. Конеч¬но, Фрейд говорил о столкновениях инстинкта и культуры и об интернализации родительских и культурных запретов, но почему бы тогда кто-либо движимый своим слепым инстинк¬том должен был бы брать на себя заботу об интернализации чего-то такого, что встало ему поперек дороги? Наше «выше¬стоящее Я», является элементом того Я, которое находится в согласии с культурой. И это именно та часть Я, которая пре¬выше всего ценит именно культуру!»
«Слушай, Элио, а когда ты в последний раз читал «Разоча¬рования Цивилизации» (Civilization and its Discontents)? 0 чем же по-твоему там идет речь, как не о конфликте между инстинктом и культурой? Ты

ведь знаешь, что не только Юнг отвергал теорию Фрейда, рассматривая ее как философию ге-до¬низма. Вряд ли ты сможешь отрицать, что Фрейд описывал человека как находящуюся в постоянной погоне за удовольст¬виями инфантильную машину, запрограммированную на немед¬ленное удовлетворение любого своего импульса, если только под давлением враждебного и подавляющего общества ему не приходится отказаться от этого удовлетворения, отсрочить или сублимировать его».
«Полли, а когда ты сама в последний раз читала «Разоча¬рования Цивилизации»? Да, я знаю, что там всесторонне рас¬сматривается конфликт между инстинктом и культурой. Но в конце этой работы Фрейд поступил очень по-юнгиански и вос¬пользовался мифом для описания конфликта, лежащего в основе возникновения Суперэго. Это созданный им самим в работе «То¬тем и Табу» (1913) миф об убийстве самого первого отца его сыновьями. Фрейд говорит, что в эту довременную эпоху пер¬вичного воображения еще не существовало индивидуального Суперэго и культурных запретов на убийство отца. И то и другое возникло в то же самое время и возникло из того раска¬яния, которое испытали братья уже после совершения своего поступка. Фрейд однозначно утверждает, что это раскаяние возникло из безусловной врожденной любви сыновей к своему отцу, аналогично тому, как и убийство является следствием их врожденной ненависти к нему, являющейся неотъемлемой частью архаичной амбивалентности.
По Фрейду, чувство вины, являющееся фундаментом, на котором основана вся цивилиза¬ция, является выражением той самой амбивалентности, то есть вечной борьбы между инстинктом разрушения и Эросом. Хотя он и не дошел до того, чтобы назвать это конфликтом между инстинктом и духом, однако, практически, это то же самое».
«Знаешь, ты, пожалуй, прав, я и позабыла об этой части дискуссии. Пардон! (С самой искренней улыбкой!) И все же, неужели ты будешь отрицать, что по

прочтению ты остаешься под ошеломляющим впечатлением о непримиримости оппози¬ции инстинкта и культуры?»
«Да, отрицать это невозможно. Именно это ощущение ис¬пытываешь, дочитав «Разочарования Цивилизации». И я объяс¬ню тебе, в чем дело. Данная конкретная книга является отлич¬ным примером собственной амбивалентности Фрейда между его старой теорией либидо и его новой теорией дуального ин¬стинкта. Он мечется между старой моделью и новой, путая формулировки об экономике либидной энергии с дискуссиями на тему Эроса, как будто между ними есть что-то общее. Но фактом является то, что теория либидо основывается на прин¬ципе неизменности, которая является антитезисом понятию Эроса. Теория либидо скорее уж идентична принципу инстин¬кта смерти, входящему в концепцию Нирваны, то есть пред¬ставлению о том, что организм стремится достичь своего ми¬нимального энергетического состояния в результате немедлен¬ной разрядки всей энергии, связанной с его неудовлетворенны¬ми потребностями. Вот и вся твоя фрейдистская философия гедонизма. Эрос же, с другой стороны, относится к фрейдист¬ской философии поиска».
«Что же, инстинкт смерти основывается на том же самом принципе, что и теория либидо?!»
«Совершенно верно. Фрейд даже где-то признавал, что прин¬цип постоянства и принцип нирваны это, в сущности, одно и то же, но он, однако, никогда не признавал того неудобного для него вывода, что тогда, в сущности, либидо подпадает под статью инстинкта смерти, а не под статью Эроса. Необходимо очень вдумчиво и внимательно читать его работы, чтобы про¬следить, как эта путаница проходит через всю работу «Разо¬чарования Цивилизации» точно также как и через все его ос¬новные работы, даже самые ранние, такие как глава 7 из «Ин¬терпретации снов».
«Погоди-ка. Как же он мог смешать эти две модели тогда, когда существовала только одна из них?»

«На первом этапе его размышлений путаница происходила между двумя различными смыслами, которые он вкладывал в концепцию либидо, на одной из этих концепций я уже останав¬ливался — это чертова сексуальная энергия, ищущая пути для своей гедонистической разрядки, а вторая концепция, уже бо¬лее коррелированная с практическим жизненным опытом, — это та сила, которая лежит в основе желания, то есть обобщен¬ная сексуальность, позволяющая говорить о любви, практи¬чески не признавая ее, что, в сущности, и является ранней версией концепции Эроса».
«Но это, в сущности, идея либидо Юнга».
«Воможно, что и так, но ведь Юнг мог позаимствовать эту идею и от Фрейда, просто отфильтровав двусмысленное ис¬пользование Фрейдом этого понятия. Знаешь, мне кажется, что для Фрейда, как и для других великих мыслителей, ха¬рактерно присутствие творческого напряжения между двумя полюсами его мышления: регрессивным полюсом, вблизи ко¬торого он был ограничен семейными отношениями и домини¬рующими культурными установками, с которыми он вырос, и прогрессивным полюсом, позволившим ему внести свой глубо¬ко оригинальный «контркультурный» вклад. Истинное твор¬чество всегда определяется тем, насколько силен прогрессив¬ный «антитезисный» его элемент, необходимый, чтобы преодо¬леть старую парадигму, но при этом в чистом виде творческий процесс никогда не существует. В конце концов, все великие мыслители подобны «Заключенным» (Prisoners) Микеланджело, которые пытаются вырваться из оков ограничивающего их необработанного мрамора, что удается им, однако, лишь час¬тично. Фрейд тоже не исключение».
«Ах, Элио, ты такой романтик! Но все же ты должен при¬знать, что тебе самому пришлось отсечь массу необработанно¬го мрамора, чтобы обнаружить в психоанализе Фрейда фило¬софию поиска!»
«Да, пожалуй, психоанализ содержит в себе две

конфлик¬тующие и при этом комплиментарные философии, одна — фи¬лософия поиска, характерная для Эроса, а другая — эгоистичная, гедонистичная филосифия удовольствия/боли, характер¬ная для теории либидо. Но, в сущности, я пришел к своей идее поиска не в результате чтения Фрейда. В гораздо большей сте¬пени это было связано с моим собственным восприятием прак¬тики психоаналитического процесса, обладая которым я и пе¬речитывал Фрейда и Велдера. Хотя нет, я чуть не позабыл о годах своего обучения в Ортогеник Скул Бруно Беттельгейма (Bruno Bettelheim's Orthogenic School) (Фраттароли, 1992, 1994). Беттельгейм постоянно говорил и писал (1967) о жизни как о чем то вроде поиска, о постоянном желании достичь все более высоких уровней интеграции путем разрешения своих внут¬ренних конфликтов. Первую главу своего «Просвещенного сер¬дца» (The Informed Heart) он озаглавил «Согласованность противоположностей», в которой он намеревался проследить процесс самореализации как составляющую часть непрерыв¬ного процесса психологической интеграции в рамках изначально неразрешимого конфликта».

«Но ведь это же идея Юнга. Иногда он называл ее complexio oppositorum (комплексная противоположность), иногда coniuctio oppositorum (конъюктивная противоположность), но при этом он говорил именно о том же самом, что и Беттельгейм».

«Может быть и так, но сам Беттельгейм, несомненно, счи¬тал, что эта идея принадлежит Фрейду. Его психоаналитичес¬кое образование носило отчетливо фрейдистский характер, и я думаю, что он плохо был знаком с работами Юнга вплоть до написания им в 1993 году обзоров на книгу Каротенуто о Юнге и на книгу Сабины Шпильрейн. Эриксон тоже фрейдист и у него практически идентичные представления относительно по¬нятия «поиск». Он описывал жизненный цикл как непрерыв¬ную борьбу, ведущуюся с целью приближения к мудрости и добродетели, приближения, происходящего в результате

эво¬люционных кризисов, центром которых являют-ся пары про¬тивоположностей: доверие против не-доверия, автономность про¬тив сомнения и стыда, инициатива против чувства вины, тру¬долюбие про-тив чувства подчиненности, конкретность против расплывчатости, интимность против изоляции, спо-собность к воспроизводству против стагнации, цело-стность против отчая¬ния. Мне кажется, что и Бет-тельгейм и Эриксон позаимствовали свои представ-ления о самореализации у Фрейда, а не у Юнга. Хотя Фрейд никогда и не использовал термина конъюк-тивная оппозиция (coniuctio oppositorum), но его теория двой¬ного инстинкта в значительной степени опирается именно на идею, обозначаемую этим тер-мином. Согласно этой теории конфликтное сочетание Эроса и инстинкта смерти присутствует в каждом элементе психической жизни. Между прочим, Фрейд понимал, что его теория имеет древние философские паралле¬ли, причем не только с Эросом Платона, но и с Эмпидокловой универсальной диалектикой Люб-ви и Борьбы. Мне кажется, что для психоаналитиче-ского процесса это что-то вроде архе¬типа межпер-сональной диалектики. Поэтому подразумевается присутствие философии поиска, выступающей в ка-честве це¬левой составляющей психоаналитическо-го процесса, при этом в качестве цели выступает ин-теграция противоположностей, то есть амбивалент-ных тенденций Любви и Борьбы, происхо¬дящая в результате их непрерывного взаимного диалекти-чес¬кого перехода. Такова функция Эроса: сведение вместе, интег¬рация, синтез и любовь, в платонов-ском смысле этого поня¬тия. Поэтому ты имеешь все основания утверждать, что источ¬никами фрейдов-ской философии поиска являются основы гре¬ческой философии поиска, Эрос из «Симпозиу-ма» Платона и диалектический дуализм из «Любви и Борьбы» Эмпидокла».

«Все это очень схоже с духовным источником юнгов-ской философии индивидуализации, в качестве ко-торого выступает Гераклит. Он тоже взял за основу

вечную творческую диалек¬тику, в которой борьба противоположностей находит свое раз¬решение в трансцендентальной функции».
«В таком случае необходимо признать, что между Юнгом и Фрейдом действительно имеется очень много общего. Вспомни хотя бы известные эпиграммы Фрейда на психоаналитический процесс: «Там где был Id, там Эго быть должно». «Wo Es war, da soil Ich werden». А теперь попытайся правильно перевести эти эпиграммы и получишь: «Где было Это, там Я должно возникнуть.» Если принять «Это» за психобиологичекую неиз¬вестную, за неосознаваемую область желаний, а Я, в его одно¬временной совокупности с вышестоящим Я, принять за ин-
тег¬рированное самоотражающееся Я, развивающееся в процессе вечного противоборства с Этим, то разве ты не получишь ту же формулировку, что и у Гераклита? Хотя лично я почерпнул эту идею не у Юнга, но с учетом того, что сказала мне ты, похоже, что эта идея не в меньшей степени принадлежит так¬же и ему».
«Нет, сказать так — значит недооценить его вклад! Это было главным делом его жизни и это было начато задолго до того, как он повстречал Фрейда. И именно к этому сводится вся его столь плодотворная концепция индивидуализации. Он рассматривал индивидуализацию как процесс становления аутентично интегрированной личности, проходящий в резуль¬тате синтеза противоположностей в единой личности. Такова работа трансцендентальной функции, о которой он впервые пи¬сал еще где-то в 1916 году и, по моему мнению, это в чем-то аналогично идее Винникотта (1971) о «потенциальном простран¬стве», то есть о сохранении напряженности между противопо¬ложностями до тех пор, пока не возникнет новая перспектива или открытие. И между прочим, именно здесь и проявляется особое понимание Юнгом инцеста. Как и все прочее, Юнг рас¬сматривает индивидуализацию в терминах-символах, исполь¬зуя в данном случае символ-

термин внутреннее «бракосочета¬ние» между осознаваемым эго-комплексом и неосознаваемыми комплексами, а именно скрытым я и, прежде всего, анимой или анимусом. И действительно, бракосочетание с собствен¬ной анимой или с анимусом сходно с инцестом, так сказать, с бракосочетанием, происходящим в пределах внутренней (Эди¬повой) семьи. Поэтому, в конечном итоге Юнг пришел к пони¬манию инцестных желаний не как изначально сексуальной, а скорее как духовной жажды индивидуума к обретению внут¬реннего единства, и он стал рассматривать инцест как некий мистический символ процесса индивидуализации».

«И именно эта идея индивидуализации и является крае¬угольным камнем психологии Юнга?»

«Совершенно верно».

«Таким образом, в итоге Юнг практически согласился с Фрейдом, что Эдипов комплекс или, по крайней мере, его от¬носящаяся к инцесту часть, является ключом к пониманию неврозов?»

«А вот это уж типично фрейдистский стиль постановки вопроса, когда акцент делается на патологии вместо того, что¬бы сделать его на адаптивной функции. Юнг предпочел бы назвать это ключом, открывающим возможность роста. Но уж что несомненно, так это то, что на протяжении всей своей жизни он был полностью поглощен изучением вопросов, связанных с инцестом. Инцестные образы занимали центральное место в его квазипсихотичных, квазимистических видениях на протя¬жении нескольких лет, последовавших непосредственно за его разрывом с Фрейдом, и в его мистических видениях после сер¬дечного приступа в 1944 году. В его наиболее значимых рабо¬тах, вышедших после 1944 года, программа Юнга состояла, несомненно, в пересмотре Эдипова комплекса в трактовке Фрей¬да, в которой этот комплекс рассматривался в качестве архе¬типа, необходимого для осуществления процесса индивидуа¬лизации. Утверждая это, я прежде всего имею в виду «Психо¬логию Перехода» и его последнюю ос-

новополагающую работу «Misterium Ciniunctionis» с подзаголовком «Исследование от¬деления и синтеза психических противоположностей в алхи¬мии». Практически все неясные работы Юнга, посвященные алхимии, которые читатели находят столь странноватыми и удручающими, это работы о символическом инцесте. Хотя, как мы уже говорили, синтез психических противоположнос¬тей действительно имеет место и, при этом, имеет огромное значение не только вунтри, но и вне алхимии, Юнг испытывал огромную потребность произвести ее концептуализацию в ка¬честве алхимического инцестного объединения, произведя в итоге интегрированное Я, аналогично тому, как алхимики стре¬мились произвести золото путем «химического бракосочета¬ния». Он также сконцептуализировал психоаналитическую взаимосвязь как разновидность символически осуществленного инцестного союза, рассматривая этот переход в качестве свое¬образной алхимической корочки, из-под которой может пока¬заться золото индивидуализации».

«Однако, имея в виду его взаимоотношения с Сабиной Шпиль-рейн и Тони Вулф, можно сделать вывод, что Юнг с трудом раз¬личал, где же кончается символизм и начинаются реальные сексуальные отношения. Я, будучи фрейдистом, возьмусь утверждать, что этот факт убедительно доказывает то, что Юнг ни¬когда не работал со своим собственным, скрытым от посторон¬них глаз, инфантильным сексуальным Эдиповым комплексом. Вместо этого, он откровенно демонстрировал его, постоянно отрицая при этом, само существование Эдипова комплекса в этом смысле. Не использовал ли Юнг против Фрейда ту идею, что справедливость любой психологической теории ограничива¬ется исключительно персональными рамками самого теоретика. Ну а если применить это, в свою очередь, к нему самому? Не кажется ли тебе, как феминистке, что все эти грандиозные идеи об алхимическом инцестном символизме звучат подозри¬тельно похоже на примитивную рационали-

зацию, на своеоб¬разный выверт эрудита, направленный на оправдание наруше¬ния самим Юнгом, выступающим в качестве терапевта, нео¬сознаваемых границ допустимого?»

«Если честно, то именно так. Но ты ведь знаешь, что Юнг и не отрицал инфантильной сексуальной версии Эдипова комплекса. Он всего лишь утверждал, что это является всего лишь регрес¬сивной сексуализацией комплекса, который по самой своей при¬роде не являлся исходно сексуальным, аналогично тому, как счи¬тал и Гейнц Когут. С этой оговоркой он и считал Эдипов комп¬лекс важным и необходимым центром, в котором сфокусированы все данные, необходимые для анализа человека на протяжении первой половины его жизни. И все же, я несомненно согласна, что неадекватное поведение Юнга как психотерапевта и недоста¬ток у него уважения к женщине были обусловлены его плохо проанализированным Эдиповым комплексом, а также его мощ¬ным материнским комплексом и неинтегрированной анимой».

«Разве ты не согласна, что его неспособность сладить со своим фрейдовским Эдиповым комплексом не могла не наложить серь¬езного ограничения на тот уровень юнговской индивидуализа¬ции, которого он мог бы достичь?»

«Да, конечно, но Юнг никогда и не отрицал того, что ограни¬чен в некоторых отношениях. Вероятно, ты все же согласен с тем, что в теории индивидуализации Юнга является наиболее суще¬ственным. И из того, что некоторые из аспектов этой теории было бы полезно применить к самому Юнгу, вовсе не вытекает неправильность этой теории».

«И все же что-то тут не так! Если его теория, как и теория любого другого автора, является отражением его психических дефектов, то в ней, как минимум, должно чего-то не хватать. А что ты скажешь о его антисемитизме?»

«Да, это сложный вопрос. В 1989 году Фонд С. Дж. Юнга провел конференцию, посвященную данному

вопросу, результа¬том этой конференции явилась публикация сделанных докладов (Мейденбаум и Мартин, 1991). Участники конференции пришли к консенсусу относительно того, что, несмотря на множество при¬меров его незлонаправленных и дружественных отношений со своими друзьями, коллегами и пациентами-евреями, мышление и поступки Юнга действительно носят оттенок антисемитизма, что является отражением его собственного второго я, его религиозного воспитания и извращенного антисемитского кли¬мата, имевшего всеобщее распространение вплоть до Холокоста. Мне кажется, что для Юнга это было чем-то вроде того необрабо¬танного мрамора, от которого он так и не смог освободиться. На конференции возникло также весьма существенное и не нашед¬шее своего разрешения расхождение во мнениях относительно того, нашли ли отражение персональные недостатки Юнга в не¬достатках юнговской теории».
«Как же может быть, чтобы они не нашли своего отражения! Как я уже говорил, уж что-то должно быть не так!»
«А у Фрейда все в порядке?»
«Конечно, нет. Как многократно указывал Юнг, Фрейду не¬доставало оценки духовной значимости практического опыта. Он сам открыто признал в первом разделе «Разочарования Цивили¬зации», что ему никогда не случалось испытывать что-либо подоб¬ное могучему наплыву духовной чувствительности. И это несом¬ненно являлось для него источником неразрешимого невротичес¬кого конфликта. Мне кажется, что духовное очаровывало его, одна¬ко при этом он приходил от него в ужас, и особенно, от его юнговс¬кой оккультной мистическо-психотической версии. Я убежден, что он стал бы возражать против придания его фразе «Там, где было Это, там Я должно возникнуть» того духовного значения, которое было придано ему мною. Лично для меня эти подразумеваемые значе¬ния очевидны, однако Фрейду они показались бы чуждыми. Но при

этом, несмотря на все то, что я сказал относительно Эроса и философии покорения, ты несомненно права в том, что Фрейд так и не стал творцом психоаналитической парадигмы. Вот поэтому мне и хотелось бы сказать, что, несмотря на Бетлхейма и Эриксона, тео¬рии Фрейда просто не хватало концепции индивидуализации. Она всегда подразумевалась, она была уже почти видна, но в конце кон¬цов она так и застряла в том самом мраморе. А теперь чего же не хватает в теории Юнга? Концепции потребностей?»
«И да и нет. Архетипы несомненно связаны с потребностями, но они не обладают той близостью к жизненному опыту, каким по твоему утверждению обладают потребности. Архетипы, как и потребности, являются носителями мощных эмоций, но в то вре¬мя юнговская идея о мощных эмоциях еще не вполне оформи¬лась. Он утверждал, что эмоции, в отличие от чувств, буквально выводят человека из себя так, как если бы он оказался под вла¬стью другой личности».
«Да, таковой и является в действительности диссоциативность. Как же ему удалось понять то чувство беспокойства, кото¬рое возникает при появлении реальной угрозы захвата власти сильной эмоцией?»
«Да никак. Юнг и вправду не мог сказать что-либо суще¬ственное относительно беспокойства».
«Ну ты и скажешь!! Хотя, может быть, это и было именно то, чего ему и недоставало. Видишь ли, беспокойство, в сущности, было главным занятием в жизни Фрейда, аналогично тому, как индивидуализация была главным занятием Юнга. Поэтому воз¬можно, что мистицизм Юнга был связан с тем, что ему так и не удалось полностью интегрировать свой опыт. Возможно, что при¬чина его постоянно почти психотического отношения к этому вопросу была связана с тем, что для этого требовалось совершить качественный скачок в сторону от того глубокого беспокойства, которое ему не удавалось даже отчетливо осознать. А возможно, что его тревожила собственная деструктивность и, при этом, тревожила

даже больше, чем его сексуальность. Он определенно никогда не имел дела с деструктивными проявлениями того Эдипова комплекса, который он реализовывал как путем эксплуатации сво¬их пациентов, так и в результате собственного антисемитизма, причем и тот и другой способ реализации он пытался рациона¬лизировать путем теоретического дискутирования с Фрейдом».

«Вполне возможно, но позволь мне сказать, что, рискнув вскрыть недостатки Юнга, применяя для этого фрейдовский ана¬лиз, ты проявил себя в качестве знатока сразу нескольких тео¬рий и доказал, что вполне способен написать на эту тему эссе!»

«Вовсе нет! Я всего лишь следовал твоим подсказкам. Поэто¬му не лучше ли тебе самой написать это эссе! Ты ведь уже писала о юнговской психологии Я и ее аналогиях с Суливан, Пиаже и теорией межобъектных связей (Янг-Айзендрат и Холл, 1991)».

«Но я не могу написать о Фрейде так, как можешь сделать это ты. Хотя я действительно и думала о том, что возможно те прогрес¬сивные элементы во Фрейде, которые ты, Беттлхейм и Эриксон развили в философию поиска, в действительности, первона-чаль¬но проникли в его теорию в результате влияния Юнга. Ведь все они возникли уже после 1920 года, таким образом, Фрейд имел возможность эмоционально переработать свой разрыв с Юнгом и заложить в результате этого основу для последовавшего затем прорыва в своем мышлении. То же самое сделал и Юнг. Года четыре он буквально сходил с ума, переживая свой разрыв с Фрейдом, а закончилось это созданием «Психологических ти¬пов» (1921), то есть той работы, которая положила начало само¬му продуктивному этапу его мышления. Так что, возможно, и Фрейд и Юнг прошли через зеркально отраженные версии одного и того же процесса. Даже несмотря на то, что ни один из них ни в малейшей степени не принял того, что его оппонент создал пос¬ле 1913 года, можно предположить, что каждый из них провел остаток своей жизни, пытаясь интег-

рировать вклад другого в свою новую усовершенствованную теорию».
«Ну вот. Действительно, война — отец всему! Но для муж¬чины основная цель индивидуализации состоит в том, чтобы интегрировать свою аниму, так не следует ли из этого, что Фрейд и Юнг представляли друг для друга воплощения анимы, несмотря на то, что оба они были мужчинами?»
«Пожалуй, это возможно. Мужчины стремятся спроециро¬вать свои анимы на максимальное количество других людей, точно так же, как поступают и в своей действительной жизни. И это сочетание харизматического влечения с вынужденным антаго¬низмом совершенно типично для мужской борьбы со своей спро¬ецированной неинтегрированной анимой».
«Так вот, именно об этом Героклит и говорил. Но если отец — война, то кто же мать?»
«Хм. Наверное, ты думаешь о том же, о чем и я?»
«Да, к сожалению. Это Сабина Шпилрейн».
«Как, неужели тебя смущает то, что женщина может ока¬заться причиной наиболее плодотворных идей Фрейда и Юнга?»
«Нет, ведь эта идея принадлежит Беттелгейму (1983), а мне она просто очень нравится. А вот беспокоит меня как раз Джон Керр (1993), который нечаянно доказал тезис Беттелгейма. Он представил неизвестный ранее материал из «трансформационного журнала» Шпилрейн, а именно написанное ею в далеком 1907 году письмо Юнгу, в котором она высказывает предположение, что мысли¬тельный процесс на протяжении всей жизни человека подчиня¬ется влиянию двух фундаментальных управляющих параметров: степени устойчивости комплексов и инстинкта трансформации, который стремится трансформировать эти комплексы. Затем Шпилрейн оформила эту идею в виде публикации (1912), утверж¬дая, что сексуальная потребность содержит в себе одновременно ин¬стинкт разрушения и инстинкт трансформации. Вот истинный ис¬точник всей психоаналитической философии поиска, как

фрей¬довской теории дуального инстинкта, так и юнговской теории индивидуализации! Но Керр не понимает важности этой эволю¬ции, поэтому он не может осознать реального значения идеи Шпилрейн. Его плохо замаскированной целью является дис-кре¬дитация Юнга, Фрейда и всего психоаналитиче-ского метода, которого он, к сожалению, также не понимает. Ему кажется, что до тех пор, пока метод не удастся сформулировать в виде учебни¬ка по ин-терпретации, воспринимать всерьез этот метод не следу¬ет. Но психоаналитический метод никогда и не сводился к техни¬ке интерпретации! Ведь это ме-тод самоотражающего само¬осознания, опыта про-никновения в свой внутренний опыт, в ту связь, в рамках которой неосознаваемое может стать осозна-вае¬мым с такой отчетливостью, что уже практиче-ски ничего и не потребуется для его интерпретации. Но Керр не способен понять этого, равно как и пси-хоаналитического процесса, выступаю¬щего в каче-стве исследования, проводимого с целью самореа-ли¬зации. Психоанализ представляется ему как что-то вроде герме¬невтического упражнения в теорети-ческой интерпретации. Между прочим, у меня нет ни малейшего желания писать что-либо о герменевтике. Терпеть не могу дрейфовать по океану ссылок ис-ключительно на самого себя, без малейшей надежды увидеть твердый берег того, что имеет отчетливо ус-тановившиеся значе¬ния. Вот психоанализ — это не герменевтика, он имеет отчет¬ливое отношение к выражению испытанного с помощью слов».
«Вот и расскажи об этом в своем эссе! Послушай, Элио, мне нужен автор для этой главы. Я понимаю, что ты отказываешься сделать что-либо, сходное с тем, как это выглядит по моим пред¬ставлениям, и я вполне терпимо отношусь к этому, но лишь до той поры, пока ты не слишком удаляешься от необходи-мой мне темы. Поверь мне, я чуть мозги набекрень не свихнула, пытаясь сообразить, кто бы мог напи-сать это эссе, и кроме тебя мне не удалось подыс-кать никого».

Вот так я и попался, мучимый мыслью, что рассматривать мою кандидатуру Полли могла лишь в случае крайней необходи¬мости, но утешающийся тем, что, по ее мнению, никто иной в целом мире не смог бы сделать эту работу. «И вот так женщины всегда поступают с мужчинами» — рассеянно думал я, уступая своей судьбе. «Ну что ж, я сделаю это, хотя и плохо представляю себе что именно, но уж что-нибудь я, наверное, придумаю».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Перенос — это важная концепция, присутствующая как в Юнгианском так и во Фрейдовском психоанализе. Это схема реагирования на другое лицо так, как если бы это лицо имело психологически важное значение с самого детства (при этом, суть состоит в том, что ощуще¬ния, связанные с личностью из прошлого, переносятся на ту лич¬ность, контакт с которой устанавливается в настоящий момент). Кро¬ме того, это схема реагирования на других людей так, как если бы они являлись эмоционально значимой и при этом неосознаваемой ча¬стью самого себя, то есть это схема приписывания другим людям тех чувств, отношений и мотивов, которые действуют внутри нас, но при этом не осознаются нами (суть же этой схемы состоит в том, что ощущения, относящиеся к чему-то внутреннему «переносятся» на кого-либо внешнего), в результате чего мы можем опознать в этом другом то, чего мы не в состоянии опознать и признать в самом себе.

СЛУЧАЙ ДЖОАН: ПОДХОДЫ ШКОЛ РАЗВИТИЯ, КЛАССИЧЕСКОЙ И АРХЕТИПИЧЕСКОЙ

На этих страницах три опытных юнгианских аналитика рассказывают о том, на что они обратили бы внимание, что бы они делали и как они представляют себе курс лечения для «Джоан». Джоан — это псевдоним пациентки. Каждый из ана¬литиков получил описание ее случая и детально ознакомился с

ним перед написанием своего отзыва. Каждый получил одно и то же описание, составленное на основе реальных материа¬лов из истории 44-летней пациентки Центра расстройств питания в Ренфрю — частной клиники в Филадельфии. Этот случай, ранее рассматривавшийся на национальной конферен¬ции по расстройствам питания, предоставили нам специалисты Ренфрю.

Каждого аналитика попросили рассмотреть эту историю с позиций его (или ее) «школы». Каждый из них является выдающимся представителем своего подхода. Д-р Биби дает описа¬ние с точки зрения классического подхода, Д-р Мак Нили — с точки зрения архетипического и Д-р Гордон — с точки зрения школы развития. Аналитики не консультировались друг с другом по поводу данного случая. Когда вы будете читать их отзывы, вы сможете заметить, как все они выделяют модель, описанную Эндрю Сэмюэлсом во Введении, в которой он обра¬щает внимание на важность таких понятий как архетип, Са¬мость и развитие личности наряду с клиническими аспекта¬ми, касающимися переноса, символического переживания Са¬мости и феноменологии образности в каждой юнгианской шко¬ле. Представленное им описание интерпретативной модели для трех школ аналитической психологии (см. Введение, с. 8-11) способствует лучшему пониманию интерпретаций, даваемых ав¬торами. Следует помнить, что никто из трех аналитиков никогда не встречался с пациенткой и, следовательно, их описания не должны рассматриваться как сравнения реальной терапевтичес- кой практики. Напротив, их целью является иллюстрация раз¬личных подходов к реальному случаю. Помимо некоторых необ¬ходимых инструкций, касающихся того, как следует относиться к данному случаю, нижеследующее является тем самым описа¬нием, которое и получили авторы.

Джоан

Джоан была направлена в Ренфрю ее лечащим врачом, по¬скольку он заподозрил наличие у нее расстройства питания. При поступлении в клинику Джоан весила 144 фунта (65 кг) при росте 5 футов 6 дюймов (169 см). По крайней мере, триж¬ды в день Джоан объедалась, вслед за чем ее рвало.
За шесть недель до поступления Джоан находилась в состо¬янии выраженной депрессии и тревоги. Она сказала: «Я бы хотела прыгнуть в реку». Она также рассказала о том, что просыпалась рано утром, полная тревоги. Во время эпизоди¬ческих приступов эмоциональной боли она могла бить себя по голове или животу или кусать свои пальцы.
Во время беседы при поступлении Джоан выразила жела¬ние «работать с чувствами, что я набиваю себя». Она описыва¬ла себя как «по-настоящему толстую» и беспокоилась, что муж уйдет от нее, удивляясь, почему он вообще на ней женился. Не так давно у нее актуализировались воспоминания об инцесте с отцом. Она и раньше знала об этом, но прежде никогда всерьез не обращалась к этим переживаниям. Сейчас она хотела вер¬нуться к этому опыту во время лечения. Она также выразила желание есть в меру, покончив со своим пристрастием к пере¬еданию и последующему отрыгиванию пищи, а также улуч¬шить свои отношения с человеком, ставшим ее мужем четыре месяца назад.
Джоан живет со своим третьим мужем, Сэмом (все имена, используемые в данном описании, являются псевдонимами), с которым они поженились всего за четыре месяца до ее поступ¬ления в клинику. Сначала они встречались с Сэмом, затем жили вместе в течение двух лет до вступления в брак. В настоящее время они проживали совместно с дочерью Джоан — 26-летней Эми и сыном Сэма — 15-летним Дэвидом. Мать Дэвида умерла от диабета, когда ему было три года. Дэвид является источником конфликта в их браке, поскольку у него пробле¬мы в школе, и он угрожает уйти из дома.
Джоан работает полный рабочий день в местном ма-

газине в должности кассира и специалиста по сервировке пищи, где на ней лежит множество обязанностей. В дополнение к своей ра¬боте она недавно организовала женскую группу самопомощи, работающую с расстройствами питания и полна энтузиазма по поводу этой группы. Ее долгосрочная цель — стать консуль¬тантом по работе с людьми, имеющими вредные пристрастия. Она планирует начать свою учебу по окончании лечения.

Пока Джоан находилась в Ренфрю, у ее матери (81 год) обнаружилось серьезное заболевание почек. Джоан было труд¬но обсуждать свой гнев на мать за ее неспособность в прошлом защитить дочь от насильника — отца. Мать Джоан некоторое время жила в ее доме, но для Джоан это оказалось таким стрес¬сом, что она посоветовала матери вернуться к себе, хотя ее дом находился достаточно далеко — в другом штате.

При поступлении Джоан жаловалась на сильные менстру¬альные кровотечения, происходившие обычно каждые три не¬дели. Хотя у нее и был врач — гинеколог, она не обращалась к нему по этому поводу, объясняя, что считала повод для обра¬щения недостаточно серьезным. Часто, заболев или поранив¬шись, Джоан колебалась, брать ли ей отпуск на работе и стоит ли обращаться за медицинской помощью.

В возрасте 18 лет Джоан покинула родительский дом, выйдя замуж в первый раз. В этом браке у нее родилась дочь — Эми. Джоан описывала этот брак как «полный боли и насилия». У Эми была хроническая депрессия, и у нее диагностировали бипо¬лярное расстройство. Через два года Джоан ушла от мужа. Во втором браке у нее родилось еще двое детей: дочь Линн (сейчас 21 год), сын Джек, которому сейчас 17. Второй муж Джоан изнаси¬ловал обеих Эми и Линн, за что Джоан испытывает серьезное чувство вины. «Я бы хотела оказаться способной защитить своих дочерей, но я не заметила даже признаков насилия».

Когда Джоан была на пятом месяце, ожидая Джека, она взя¬ла приемного ребенка по имени Джонни в возрасте 16 месяцев, страдавшего церебральным параличом и, в итоге, усыновила его.
Ее второй муж вел себя грубо по отношению к ней, изменял ей и однажды бросил семью безо всяких объяснений. Посколь¬ку Джоан не работала и не была готова к такой внезапной утрате, она сразу потеряла все: свой дом и всех своих детей, кроме Линн. В течение года Джоан и Линн жили в приюте. За это время Джоан устроилась на работу официанткой и подго¬товилась к воссоединению со своей семьей.
Когда она встретила Сэма, ее нынешнего мужа, она обнару¬жила, что ей чрезвычайно трудно доверять ему, но в итоге все сложилось благополучно.
Джоан выросла в четырехкомнатном деревянном доме в сель¬ской местности Арканзаса (США). Она жила с родителями и своей единственной сестрой, бывшей на 11 лет старше. Ее отец был «санитарным инженером», по характеру строгим и эмо¬ционально дистантным. Большую часть времени их пища была скудной, а комфорт — минимальным. Вспоминая, как ее отец, находясь дома, был поглощен ремонтом своего автомобиля, Джоан сказала: «Для него это было важнее, чем мы». Ее мать была «вечно в депрессии» и очень тучной. Джоан вспоминает, что стыдилась своей матери, весившей более 300 фунтов (136 кг).
Джоан рассказывает, что отец совершал над ней сексуаль¬ное насилие, начиная с раннего детства. Она обычно спала в одной комнате с отцом и матерью, тогда как ее старшая сестра спала в другой. Отец ласкал ее гениталии по утрам перед ухо¬дом на работу, и когда Джоан пожаловалась матери, та ничего не сделала. Она также вспоминает, что когда они жили в одной комнате, ее принуждали ласкать грудь матери. В целом, Джоан описывает свое детство как «небезопасное и полное страхов».

ДЖОН БИБИ.

КЛАССИЧЕСКИЙ ПОДХОД.

Первое, о чем бы я себя спросил, рассматривая случай Джоан, это что, по моему мнению, я знаю о пациентке. То есть я дол¬жен понять, каковы мои более или менее сознательные фанта¬зии и ожидания, а затем исследовать их глубже: возможно, мое бессознательное уже что-то сделало с ее появлением на моей психологической сцене. И поскольку я собираюсь высту¬пить психотерапевтом Джоан, я буду искать что-либо в ней, с чем я могу естественным образом установить связь — к чему в ней я могу почувствовать непосредственное тяготение из моего собственного центра.
Давайте начнем с общего интереса. Читая историю, я не чувствовал ничего особенного, что выходило бы за пределы общей бесцветности, пока не узнал, что Джоан «работает кас¬сиром и специалистом по сервировке пищи» полный рабочий день. Каким-то образом эта деталь захватила меня. Уже долгое время меня интересуют способы, которыми пища задейство¬вана в нашей культуре, и особенно то, как пища может высту¬пать в качестве посредника в межличностной коммуникации. Я очень люблю знакомиться с людьми, которые продают, гото¬вят или сервируют пищу. И я люблю есть, и даже сидеть на диете, поскольку, таким образом, я получаю новый доступ к удовольствию выбора пищи.
В классическом подходе аналитик ориентируется на побуж¬дения Самости. То есть он доверяет своей душе обеспечение поступления либидо — энергии, необходимой для установле¬ния связи с клиентом, и отбрасывает соображения о том, что это «нарциссизм» или о том, что считается в таких случаях «надлежащим», позволяя своей фантазии о клиенте свободно развиваться, складываясь в определенный паттерн, который затем уже можно внимательно изу-

чить. Классическая юнгианская традиция анализа переноса разрешает контрперенос¬ной реакции аналитика проявлять себя, «высказываться». Это достигается за счет того, что сначала аналитик позволяет себе переживать спонтанные реакции на пациента и лишь затем подвергает их оценке при самоанализе. Именно такого подхода я и придерживаюсь здесь.

То, что у Джоан расстройство питания, поначалу несколь¬ко оттолкнуло меня, но факт, что она работает с пищей, при¬влек мой интерес к ней: возможно, она позитивно оценивает пищу, или, по крайней мере, сможет позитивно отнестись к моему инстинктивному интересу к пище, и это может создать основу для возникновения спонтанной связи между нами — станет своего рода клеем, замешанном на разделяемой тайне, тайном удовольствии и страсти между нами. (С другой сторо¬ны, я считаю эту связь Джоан с пищей потенциально творчес¬кой стороной ее невроза: это ресурс, сопровождающий ее ораль¬ную проблему, целенаправленность, в юнговском смысле этого слова, способная придать смысл ее симптомам.)

Меня также затронуло замечание Джоан, сделанное во вре¬мя первичного интервью в больнице, — она выражала жела¬ние «работать с чувством, что я набиваю себя». Мне понрави¬лось, как она пришла к этой метафоре, хотя я и признаю возможность того, что она лишь повторяла произносимое на ее группе самопомощи для лиц с расстройствами питания. Пози¬тивным знаком является также то, что именно она создала эту группу. Тот факт, что она это сделала, отражает наличие у нее внутренних ресурсов перед лицом ее неблагоприятной и рег¬рессивной «оральной» симптоматики.

Я думаю, мне нравится энергия Джоан. Я чувствую, что это хороший предвестник для психотерапии. В классическом подходе также важно, чтобы аналитик смог найти что-нибудь, что бы ему нравилось в пациенте, иначе окажется, что в ана¬лизе нет доста-

точного количества энергии для поддержания в клиенте проявляющейся индивидуальности. В таком случае для клиента будет гораздо лучше и безопаснее если его отпра¬вят к другому аналитику.
Для меня, когда я читал историю Джоан, особенным плю¬сом показалось то, что ее воспоминания об инцесте недавно стали для нее более доступными. Классическому аналитику «нравятся» знаки того, что личная самость принимается все¬рьез как что-то, к чему следует относиться с уважением и без насилия — самость с маленькой буквы «с» означает центр целостности, на котором и будет строиться аналитическая терапия для достижения более широкой Самости, для интег¬рации личности. (К этому столь ценимому личностному цен¬тру иногда адресуется психоаналитическая психология са¬мости, которая имеет так много общего с классическим юнгианским подходом, как к «самости, которая знает, что для нее хорошо».) Кажется, чувство самоценности Джоан только что выросло, и ее воображение сейчас работает, гото¬вое обратиться к насилию, испытанному цельностью и ме- шавшему ее существованию в прошлом. Возможно, это явля¬ется отсветом медового месяца после свадьбы с Сэмом.
Сэм представляется мне позитивной фигурой для нее. Одна¬ко, когда она говорит, что удивляется, что он вообще женился на ней, я думаю, она выражает этим трудность, испытывае¬мую в принятии того факта, что она достойна заботы другого человека. Говоря классическим юнгианским языком, Сэм, с которым «все сложилось благополучно», представляет, или поднимает, внутри Джоан образ заботливого анимуса, внут¬реннего «мужа» ее жизненных ресурсов. Он может открыть для нее возможности направленной связи с собой с целью луч¬ше о себе заботиться.
С этого момента я начинаю относиться с критикой к фанта¬зии, которой я до сих пор просто позволял быть. Меня учили рефлексировать предположения, которые я выдвигаю: такая reflexio является сле-

дующим — критическим — шагом в клас¬сическом юнгианском обращении с фантазией контрпереноса, с тем, чтобы избежать неподобающих действий (CW8, p. 117)1. Я отмечаю, что в той фантазии, которой я до сих пор позволял развиваться, Джоан видится мне находящейся в позитивной точке своей жизни после свадьбы с Сэмом. Это дает мне надеж¬ду, что терапия, начатая в такой период, будет более плодо¬творной, чем то предвещала бы долгая история этой дисфунк¬циональной жизни и повторяющегося разочарования в отно¬шениях. Я должен признаться себе, что, обращаясь к позити¬ву, я раскрываю характерное для меня отношение к новой ситуации в терминах юнгианской теории психологических типов. Классический юнгианец не преминул бы заметить, что я подошел к этой истории в соответствии с моей экстраверти-рованной интуитивной природой, обратившись к отдаленной возможности в ущерб более реалистичной фокусировке на ограничениях клиентки, проявляющихся повсюду в фактах ее уны¬лой истории. Тем не менее, я доверяю своей интуиции и чув¬ствую готовность во всеуслышание сказать себе, что вопреки очевидности, такого рода терапия может быть эффективной. Джоан вскоре, однако, предстанет передо мной как реаль¬ный человек. Я думаю о том, до какой степени стоит делиться с ней моими впечатлениями от чтения записей о ней. Обычно я предпочитаю начинать терапию с рассказа пациентке о том, что я о ней знаю. При этом я позволяю проявиться моим соб¬ственным реакциям на то, что я слышал и читал о ее случае. Но следует ли мне говорить Джоан о том, что мне нравится пища или о своем уважении к тому, что кажется мне здоровым в ее браке с Сэмом? Юнг сознательно позволял себе рассказы¬вать некоторым клиентам о своих чувствах, относящихся к ним, уже на первой сессии. Он считал, что делиться своими спонтанными реакциями принципиально важно, поскольку, с его точки зрения, этот процесс направляется самим бессознатель¬ным. «Моя реак-

ция — это единственное, что я как индиви-ду¬альность могу на законном основании предложить своему пациенту»(С\¥16, р. 5). Таким образом, раннее самораскрытие могло бы помочь мне в установлении отношений переноса с Джоан. Однако даже когда я просто начинаю фантазировать о том, как мне строить отношения с этой новой клиенткой, я начи¬наю осознавать присутствие определенного соблазна в том спо¬собе, каким я представляю столь легкое слияние наших натур в разделяемой нами недвусмысленной устремленности к улуч¬шению ее состояния, как будто возможно, чтобы между нами не было проблем в области терапевтического сотрудничества. Когда я начинаю рассматривать мою начальную фантазию более критично, меня осеняет, насколько моя связь с ней до сих пор имела под собой нарциссическую основу. У меня нет фантазий о том, какой же может быть Джоан на самом деле. Не веду ли я себя уже как инцестуозный отец, который, дол¬жно быть, смотрел на нее почти исключительно сквозь призму своих собственных нужд и предрасположенностей? Я вспоми¬наю, как много времени понадобилось Джоан на то, чтобы поверить Сэму. Я понимаю, что Джоан не поверит мне, если я сделаю ряд жестов, направленных к «слиянию» с ней — даже (или особенно) если вначале она согласиться с ними. Возмож¬но, она будет защищаться от моего экстравертированного энту¬зиазма с помощью учащающихся обескураживающих посла¬ний. И даже если бы я успешно сумел стать хорошим объектом для нее — то есть тем, кого она будет воспринимать как иде¬ально подходящего для того, чтобы способствовать проявле¬нию ее потенциально здоровой стороны, — нет никаких свидетельств в пользу того, что Джоан будет иметь однозначное мнение по поводу слияния с таким хорошим объектом. Учиты¬вая ряд поступков, направленных на самопоражение, описанных в ее истории, я подозреваю, что Джоан может страдать оттого, что я называю «первичной амбивалентностью по отношению к Самости», и я

понимаю, что буду способствовать ее амбивалент¬ности по отношению к людям, которые могли бы помочь ей почув¬ствовать себя лучше, если я собираюсь эффективно функциони¬ровать в качестве «объекта Самости» (Beebe 1988, pp. 97-127).
Судя по истории родительского отвержения, насилия и, позднее, самодеструктивных проявлений, можно предположить, что в ее фантазийной жизни она все еще частично идентифи¬цирована с родительскими фигурами, которые не всегда жела¬ли ей лучшего. Поэтому ей будет трудно от всего сердца при¬ветствовать программу собственного исцеления. Более того, даже если она уже решила, что хочет помощи, она будет чув¬ствовать неопределенность по поводу того, сможет ли терапевт, которого она найдет, полностью разделять эту цель. Я знаю, таким образом, что буду подвергаться проверкам, с целью оп¬ределить, способен ли я быть хорошим доктором, не ставящим свои потребности впереди нее.
Я также понимаю, что, хотя у Джоан есть цель стать тера¬певтом, и время от времени она будет с удовольствием наблю¬дать, каким образом я выполняю свою работу, она представ¬ляет собой не просто еще одного взрослого ученика-терапевта, способного учиться путем слияния со мной. И хотя я могу долго говорить с ней, инструктируя ее внутреннего терапевта, как я и поступал бы в случае с коллегой, находящимся у меня на супервизии, я думаю, в данном случае такой подход вышел бы мне боком. У нее существует гораздо более фундаменталь¬ная потребность в заботе, как видно из ее истории, которая предполагает покинутость матерью. Я бы не смог взять на себя даже неопределенную роль хорошего отца, не уделяя внима¬ния этой покинутости, иначе после периода согласия с моим руководством, Джоан может впасть в глубокую депрессию.
Возможно, она не будет просить об облегчении депрессии на самих терапевтических сессиях, но будет выражать свою потребность косвенно: отменяя

встречи или с помощью частых болезней физической природы. Я отметил, что ей трудно пря¬мо просить о помощи. (Она не считала, что ее сильные менст¬руальные кровотечения были достаточно серьезной причи¬ной для посещения врача.) Возможно, будет трудно достичь покинутого ребенка в Джоан. Мне потребуется быть внима¬тельным к тому, чтобы не заключить чересчур откровенного союза с очевидно взрослой частью Джоан, при котором ребе¬нок внутри нее по-прежнему будет голодать и чувствовать себя покинутым. Если я буду игнорировать ребенка, ей при¬дется просить о помощи симптоматическими путями, вклю¬чая, возможно, возврат к суицидальным попыткам, упомя¬нутым в ее истории.

Для терапевта, работающего в классической юнгианской традиции, привычка доверять душе в определении отношения к клиенту означает позволение клинической фантазии разви¬вать свое собственное напряжение противоположностей. Если дать проявиться естественной амбивалентности в подходе к ле¬чению, можно избежать опасности одностороннего переноса. С этого момента моя первичная идентификация с хорошим от¬цом спонтанно уступает место материнской тревоге. Это на¬пряжение противоположностей является признаком саморегу¬ляции аналитика, которая будет надежным помощником, если он сам прошел достаточно полный анализ и может чувствовать себя комфортно, позволяя компенсаторной функции бессозна¬тельного делать свою работу, а также если аналитик научился выносить появляющиеся конфликты. Таким образом, даже если начинать так, как сделал я, пытаясь формировать отношение к Джоан поверх ее глубокой материнской проблемы и поощ¬ряя «полет к здоровью», представленный слиянием с прогрес¬сивным отцом-аналитиком, но затем дать развернуться кли¬ническому размышлению, материнская тревога за покинутого ребенка в этом клиенте, в конце концов, выйдет на поверх¬ность в фантазиях терапев-

та.
Обнаружив, что я не думаю о материнской проблеме Джо¬ан, я начал более сознательно фокусироваться на признаках раненого ребенка. Действуя классическим юнгианским спосо¬бом, я сразу увидел перспективное значение — ценность обра¬за ребенка. Не может ли ребенок представлять путь к зрелос- ти, который, как я чувствую, возможен для Джоан? Желание Джоан прыгнуть в реку, ближайшее к рассматриваемой намн архетипической образности, может быть услышано как ее желание вновь проникнуть во внутриутробную среду, быть пере¬рожденной в материнской крови через то, что Юнг называет «путешествием по ночному морю». Возможно, я смогу помочь ей реализовать это стремление в терапии в виде погружения в бессознательное. Это будет означать внимание к ее снам и фан¬тазиям, но не в вербальной манере, что вновь означало бы кон¬такт с ней на недостаточно еще созревшем уровне — с позиции отца и патриархального порядка слов.
Здесь я применил классический юнгианский метод ампли¬фикации к высказанному Джоан желанию утопиться, воспри¬нимая эту угрозу как архетипический мотив и рассматривая этот образ менее буквально и более символически как ключ к тому, что может быть необходимо ее душе для исцеления. Но опять же, клиницист во мне вступает в противоречие с «архе-типистом»: я понимаю, что ее погружение в реку, даже взятое в значении крещения в новое рождение, совершится с большей вероятностью, если сначала я позволю Джоан регрессировать, с тем чтобы проявилась ее менее организованная и, возможно, менее вербальная сторона — предтеча трансформации. Мне нуж¬но будет поддерживать ее на том этапе терапии, когда она не сможет много говорить. Мне кажется, что ей может понра¬виться рисовать или, по крайней мере, она захочет увидеть место, где я храню мелки и бумагу, для того, чтобы во время промежуточного периода, пока она будет на-

ходиться «под во¬дой» в бессознательном, ей был доступен такой способ комму¬никации. Кроме того, мне не следует ожидать осознавания ею того, что она делает в терапии. Долгое время ей может быть необходимо просто быть там при моем сдержанном присут¬ствии. Недооцененная сила классической юнгианской пози¬ции (продемонстрированная самим Юнгом, который придер¬живался своего качественного психиатрического образования помимо интереса к «религиозному» исцелению с помощью тра¬диционного символизма) заключается в ее способности совме¬щать клинический и символический подходы для выздоровле¬ния пациента.
Какой бы процесс ни оказался в итоге наиболее полезным для Джоан, я знаю, что, следуя ему, я должен с уважением относиться к своей собственной природе: классический юнгианский анализ начинается с диалектического процесса, встре¬чи двух душ, каждую из которых необходимо уважать, чтобы результат их взаимообмена был подлинно терапевтическим. Как говорил Юнг, аналитик «настолько же «находится в ана¬лизе», как и пациент» (CW16, p. 72). Для такого экстраверти-рованного аналитика, как я нет иного способа участвовать в периоде материнской регрессии клиента кроме интерактивно¬го. В классическом подходе это может происходить вербально, лицом к лицу, например, слушая рассказ пациентки о деталях ее повседневной жизни: как она пытается оплачивать счета, находит энергию, чтобы содержать дом в чистоте и общается с родственниками. Это классически по-юнгиански — пребывать с пациентами там, где они в данный момент находятся. Если я как терапевт подчиняюсь земной реальности ситуации Джоан и в своих ответах не пытаюсь давать интерпретации, которые побуждали бы ее к более высокому символическому понима¬нию на психологическом уровне, у меня будет шанс попасть в реку исцеления вместе с ней. Там я должен буду следовать течению ее аффектов, по большей части зеркально возвращая их ей и лишь изредка стараясь

их высвечивать. Мне нужно будет отвечать ей очень простыми фразами, как-то: «Это осо¬бенно трудно», или «так одиноко», или «это страшно» для того, чтобы перейти реку, которую она в своей суицидальной фантазии представляет как путь, ведущий к окончанию ее хро¬нической дисфории (постоянно пониженное настроение).

По мере того, как эта вторая волна моей фантазии о том, какой могла бы быть наша с ней работа, захватывает меня, я начинаю понимать, что пытаюсь добровольно принять на себя роль сопровождающей матери, которой у Джоан никогда не было. И снова я начинаю рефлексировать над тем, что я вообразил. Я понимаю, что, проявив принципиальное согласие следовать вообра¬жаемому желанию Джоан иметь такую мать, я угодил в другую ловушку, вновь ведущую к неудаче принять Джоан как пациент¬ку, но на более тонком уровне, чем была моя предыдущая попытка быть ей хорошим отцом. Невозможно просто залечить раны прошлого, компенсируя их теперь с помощью корректирующего регрес¬сивного опыта. И действительно, я неожиданно чувствую, что Сэм, ее хороший муж, возможно именно это и пытается сделать: мне он кажется человеком, проявляющим материнскую заботу, видящим свою жену сквозь призму диабетов и теперь пытаю¬щимся нести ее сквозь ее амбивалентное отношение к тому, заслу¬живает ли она его помощи. Или, возможно, я просто проецирую на него материнскую роль, в которую боюсь сейчас попасть.

В любом случае я понимаю — то, что мне придется делать, — задача более трудная, чем просто быть для Джоан достаточно хорошей матерью. Мне нужно будет помочь ей отгоревать по поводу того, что у нее не было такой матери и, в определенном смысле, никогда не будет, по крайней мере, на той стадии разви¬тия, когда такая мать более всего нужна. Я должен дать ей воз¬можность отгоревать по поводу отсутствия этой столь необходи¬мой матери, а также выразить свой гнев по поводу отсутствия столь же

нужного отца.
Внезапно я вижу путь (и сейчас этот путь ощущается как единственно возможный) работы с этой раненой женщиной. Я создам для нее пространство, в котором она сможет рассказывать (или не рассказывать) мне о том, что это такое — быть ею, чело¬веком, чьи отец и мать были не способны заботиться о ее нуждах, и в котором она сможет начать делиться своими предложениями о том, какие отец и мать ей нужны.
На этом месте я чувствую внезапное освобождение от своих фантазий и готовность непред¬взято слушать душу Джоан. Такое проявление нового отношения из напряжения противоположностей, неполных решений Юнг называл трансцендентной функцией (CWg, pp. 67-91), и именно на эту функцию полагается классический аналитик в уста¬новлении определенного подхода к клиенту. О проявлении транс¬цендентной функции сигнализирует высвобождение творчес¬кой энергии для собственно терапевтической работы.
Рано или поздно Джоан расскажет мне сон. Без потребнос¬ти сделать этот сон трансцендентным символическим разреше¬нием всех ее трудностей или важным для углубления ее рег¬рессии к менее сознательному состоянию событием, из которо¬го я затем смогу выращивать ее обратно к большему здоровью. Я, возможно, смогу услышать сон как аутентичное выражение психического отношения Джоан к тому человеку, каким она была, и к возможности того человека, которым она еще может быть. Моей работой будет выслушать этот сон, принять его в себя. Он будет аутентичным видением того, какова же она ре¬альная, в отличие от фантазий, которыми я все равно не смогу заполнить эту лакуну в изложении случая — простого описа¬ния повторяющихся переживаний покинутости и частичных их возмещений, а не аутентичного видения души, которое может исходить только от самого пациента. В классическом юнгианском анализе план лечения диктуется душой пациента. Любое реальное планирование лечения

Джоан должно формировать¬ся на основе того, что считают возможным сновидения, и я бы ждал, пока сон не создаст для меня бессознательную роль в ее жизни, которая будет оказывать наибольшее влияние на мое бессознательное отношение к лечению и таким образом повли¬яет на планирование этого процесса. При отсутствии такого сна я могу высказывать только очень приблизительные догад¬ки о том, каким может быть курс лечения для Джоан.
Я представляю, что предложил бы Джоан терапию с интен¬сивностью встреч один раз в неделю, объяснив ей, что мой каби¬нет — это то место, куда она может приходить и говорить все, что ей захочется о своей жизни. Возможно, я также расскажу, что у меня нет четко фиксированного способа работы, но что по ходу нашей работы я тоже буду говорить то, что мне захочется, и, в свою очередь, открыт ее комментариям и вопросам о том, что мы делаем на протяжении нашей работы. Я позволил бы ей сесть или на стул прямо передо мной, или на двухместную кушетку, повернутую ко мне под прямым углом. Я полагаю, что она при¬мет сидячее положение. В тот момент я, наверное, не стану показы¬вать ей ящик с бумагой и мелками и не стану говорить о том, что она может лечь на маленькую кушетку, поскольку мне кажется, что подобное поведение с моей стороны могло бы способствовать регрессии, о которой Джоан пока не знает, что она полностью в ее интересах. В равной степени, я не стал бы подчеркивать тот факт, что буду слушать ее сны и фантазии, а также другие комму¬никативные послания и ассоциации, порожденные более созна¬тельно, поскольку это побуждало бы меня делать более интерпретативные комментарии, чем мне бы того хотелось на этой ранней стадии. В целом, я попытаюсь обеспечить этой женщине пространство, в котором она сможет рассказывать мне все, что захочет, а я смогу отвечать, исходя из того, что мне хотелось бы сказать в ответ.
Я могу предсказать, что большую часть первого се-

анса Джоан будет говорить о своем стыде по поводу того, что она вновь вынуждена искать для себя лечения и что она подозревает, что попросту представляет собой тот случай, когда дочь подобна матери и так же не способна справиться со своей полнотой. И я бы, наверное, сказал, что, похоже, помимо ненависти к себе, у нее также есть большое количество энергии, направляемое на то, чтобы справиться с этой проблемой; и даже, что, види¬мо, это ее задача в настоящее время разрешить многие пробле¬мы, доставшиеся ей от матери. Я попытался бы донести до нее, что способен принять ее ощущение того, что она унаследовала проблему веса, несмотря на то, что на самом деле она не столь толста, как была ее мать. Если бы я почувствовал внутри про¬блеск интереса, я бы, возможно, сказал, что мне знакомо это чувство занятости пищей и что существуют и худшие вещи, ко¬торыми человек может быть занят. Если она спросит меня, что я имею в виду, я скажу, что борьба с пищей может быть твор¬ческой, помимо того, что является патологической проблемой. Я надеюсь таким способом с самого начала создать контекст для продолжения дискуссии, обозначив тем самым, что мой офис может быть местом творческой амбивалентности.

Я ожидаю, что Джоан ощутит поддержку в такого рода подходе, и что это позволит ей более ответственно включиться в работу. Полагаю, что лечение будет длиться в течение ряда лет. В начале мне, видимо, нужно будет пройти сквозь многие испытания, касающиеся моей способности принять ее амбива¬лентное отношение к лечению. Большая их часть будет в фор¬ме внезапно отменяемых встреч, за которыми будут следовать более «интегративные» сессии (по модели объедания и после¬дующей чистки). Моим основным откликом будет продолжать «оставаться на месте», принимать спокойно отмены встреч и говорить ей при следующей встрече: «Я думаю, ясно, что вы все еще пытаетесь понять, достаточно ли здесь для вас заботы и поддержки, чтобы

вы смогли по-настоящему принять чув¬ства, связанные с терапией, как значимую часть вас».

Постепенно, по мере того как она начнет осознавать свою амбивалентность, она станет приходить более регулярно. Тогда, вероятно, появится возможность более специфично определять, как и когда я был для нее подобен неоткликающейся матери или пугающему излишней интимностью, слишком хорошему отцу. Возможно, мне удастся помочь ей признать, как ей приходилось дистанцироваться от меня, когда я, переполненный энтузиазмом, начинал играть роль отца, и как, когда я принимал роль ее более дистантной матери, это вызывало в ней чувство отчаяния от ощущения покинутости. Таким образом, за долгое время мы смо¬жем, надеюсь, «проработать» перенос ранних объектов самости.

Я также ожидал бы моментов, когда покажусь ей интерес¬ным по-новому, поскольку именно тогда я буду воплощением того человека, каким она станет, пройдя процесс становления. Осо¬бенно я ждал бы моментов ненапряженной «встречи» между нами, когда я буду чувствовать себя естественно принимаемым в качес¬тве того терапевта, каким я и являюсь, и смогу увидеть ту часть ее, которая нигде в других ситуациях еще не проявлялась. (В такие моменты она может выглядеть как «новое лицо» в кино и я буду переживать уникальное измерение ее личности.) В эти минуты я не побоялся бы смеяться вместе с ней или откликаться с энтузиаз¬мом на ее развивающееся ощущение психологической жизни.

Долгое время в этой терапии я не буду знать, проявляю ли я заботу об отраженных потребностях очень молодой, одно-или двухлетней самости или же обеспечиваю эдипальное (и таким образом, эротическое) признание пятилетней самости, которая при этом может чувствовать себя в безопасности, по¬скольку я не завладею ее сексуальным развитием ради удов¬летворения моих собственных потребностей в интимности. Короче говоря, я не буду знать, представал ли я в отношениях переноса как достаточно

заинтересованная мать или отец, и я не должен удивляться, если окажется, что я не был ни одним из них, но, скорее, неким переносным подобием брата, товари¬ща-страдальца, наслаждающегося возможностью отойти от трудностей взрослости, а также моделью анимуса, связанного с определенным творческим аспектом ее личности. Ибо в эти моменты мы с Джоан будем испытывать действие Самости в той ее функции, которую Эдвард Эдингер (1973, с.40)назы- вает «органом принятия». Это будут те периоды, когда мы сможем превосходить амбивалентность по отношению к Само¬сти, взамен переживая простую благодарность за возможность быть людьми. Я верю, что именно эти моменты смогут стать клеем, соединяющим воедино нашу многолетнюю работу, в ходе которой весьма вероятны суицидальные периоды, времена, когда я буду ненавидеть ее за упрямство или недостаток дви¬жения и периоды, в которые она будет испытывать презрение к моим ограниченным возможностям понимания и принятия неизбежности ее медленного движения по пути исцеления. Позволять фантазии структурировать планирование лечения, что нормально для классического юнгианского аналитика, неиз¬бежно означает переживать проблему противоположностей и в практических терминах не принимать искусственно сокращен¬ные формы лечения, такие, как, например, краткосрочная тера¬пия или же строгие предписания, гарантирующие глубину, та¬кие, как настаивание на много-раз-в-неделю посещениях с рабо¬той на кушетке. В классическом юнгианском анализе частота сеансов определяется переживанием аналитиком напряжения между «слишком мало» и «слишком много». Возможно, с Джоан я бы не увеличивал частоту сессий, поскольку это нарушило бы баланс между обещанием слишком многого и предложением дос¬таточного количества. Я бы ощущал необходимость выдержи¬вать это напряжение ради того, чтобы работа была достаточно целостной; и таким образом я бы сопротивлялся попыткам фор¬сировать углубление

работы. Единственное, что усиливалось бы, это глубина моей готовности делать эту работу и моя доступность для Джоан как человека, который может рассчитывать на мою вовлеченность в ее переживания всякий раз, когда мы встречаем¬ся, независимо от уровня ее дистресса.
Юнг говорит (CW16), что доктор «является частью психи¬ческого процесса лечения и таким образом так же подвержен трансформирующим влияниям». Я предчувствую, что мое соб¬ственное отношение к пище станет более сознательным за вре¬мя моей работы с Джоан. Для того чтобы Джоан могла завер¬шить свой анализ со мной, мне понадобится найти в себе про¬странство для исследования моей собственной амбивалентности по отношению к пище, может быть, войти в контакт с той частью меня, которая является довольно подозрительной, контро¬лирующей и пожирающей по отношению к источникам пита¬ния. Такой самоанализ, возможно, освободит Джоан от необхо¬димости нести это бремя за меня в качестве вечной пациентки. Я надеюсь, что Джоан реализует свою цель стать эффек¬тивным консультантом для людей с расстройствами питания. Я представляю Джоан в качестве опоры для ее собственной группы пищевой самопомощи, может быть, даже открываю¬щей свое дело, например, магазин здоровой пищи. Когда она станет менее зависимой от Сэма и, таким образом, в меньшей степени воплощением раненой анимы для него, я представляю, что Сэм в итоге впадет в глубокую депрессию, но Джоан смо¬жет видеть его сквозь эту депрессию, и он начнет устанавли¬вать более сознательную связь со своей нуждающейся частью. Я предсказываю, что к концу лечения она воссоздаст связи со всеми своими детьми и будет ценить свои контакты с ними и обнаружит, что способна быть для них источником питания.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Reflexio — это обращение внутрь с тем результатом, что вместо инстинктивного действия возникает последовательность производ¬ных содержаний или состояний, которые могут быть названы реф¬лексией или размышлением. Таким образом, вместо компульсивного действия появляется определенная степень свободы и вместо предсказуемости — относительная непредсказуемость последствий воздействия импульса» (CW , pp. 117)

ДЕЛДОН МАККИНЛИ.

АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ПОДХОД.

Меня попросили показать, как можно применить архетипический подход. Рискуя впасть в сверхупрощение, я бы все же выделил три определенных признака этого подхода, как они проявляются в моей клинической работе. Один из них состоит в том, что я считаю отношения пациента с архетипи¬ческим материалом, выбранным его душой, более важными по сравнению с соображениями переноса. Я не собираюсь прини¬жать существенную ценность близких отношений как имею¬щих решающее значение для трансформации, хочу лишь при¬знать, что терапевтические отношения являются только одной областью из нескольких, в которых можно встретиться с архе¬типами лицом к лицу. Занят ли мой клиент симптомом, борь¬бой, социальным функционированием, снами и т. п., я скло¬нен видеть себя в роли товарища-исследователя или свидетеля до тех пор, пока роль представителя какой-либо сильной фи¬гуры не станет явно на меня проецироваться. Во-вторых, спектр поведения, который я считаю скорее «чело¬веческим» и исходящим из души, чем патологическим, шире соответствующего спектра, принятого у моих коллег, работаю¬щих в неархетипическом подходе. И когда патология очевидна, мое первое побуждение — исследовать и понять значение дан¬ной патологии для индивидуации данного пациента. Меня при¬водят в уныние наблюдения за тем,

как быстро в сегодняшней психологической среде предписываются медикаменты, госпи¬тализации и директивы, и приводит в ужас давление, которое даже я чувствую отовсюду: принуждение сделать что-нибудь, чтобы исправить ситуацию, пообещать избавление, разрешить конфликт, найти выход из тупика, снять боль с помощью ка¬кого-либо героического вторжения в естественный процесс, как будто не существует внутренних ресурсов, которые можно по¬ощрять и вдохновлять к жизни в пациенте. Я делаю ставку на мудрость души и веру в то, что внимание к архетипическим процессам в состоянии дистресса поможет душе прийти в рав¬новесие без вооруженной интервенции. Я поощряю концентра¬цию скорее на поиске души, нежели на улучшении состояния.

В-третьих, фокусирование на архетипических темах при помощи воображения ведет аналитический процесс сквозь гам¬му возможностей от интенсивных психологических импульсов до наиболее эфирных психических переживаний, без какого-либо заранее определенного порядка или ожидаемых стадий, в соответствии с потоком и направлением, исходящими из души пациента. Теоретически, на пути к зрелости мы проходим опре¬деленные стадии развития, но редко мы как терапевты, нахо¬дясь так близко к миру пациента, видим сквозь стадии роста и интеграции прямо направленную прогрессию; только огляды¬ваясь назад, мы может увидеть, как очевидно несовпадающие и несущественные переживания образуют более широкую кар¬тину. Архетипы проявляются в инстинктивной жизни тела, его отвращениях, тупиковых переживаниях и влечениях, а также в идеях и духовных наклонностях. Мне не хочется от себя накладывать на душу пациента какие-либо возможности и долженствования.

Архетипическая психология говорит о «психике» и «душе» с уважением к таинственности человеческой природы, кото¬рую невозможно свести к простым детерминантам. В глубине души скрыты ассоциации,

связанные с жизнью и смертью, ведущие за пределы личных историй и соединяющие нас с ин-тен¬сивностью не какого-то отдаленного трансперсонального, а того, что присутствует всегда, — другой стороны всего обыденного. Я представляю, что в аналитическом путешествии нас сопро¬вождает Меркурий, которого Юнг (CW]3, para. 284) обозначил как «архетип индивидуации»; кроме того, я вображаю при¬сутствие богини очага, Гестии, как принципа центрации и заземления, поддерживающего фокус процесса и создающего баланс герметической энергии.
Заканчивая абстрактные рассуждения1, давайте поговорим о коагуляции теории в терминах истории Джоан. До некото¬рой степени факт, что у меня на руках есть кусочек истории Джоан, лишает меня своего рода первотолчка, начального вли¬яния, которого я всегда ожидаю от нового пациента. Ради молодых терапевтов, которые, возможно, читают эту работу, я хочу признать, что это ожидание не является вполне комфорт¬ным, поскольку я всегда переживаю состояние тревоги перед встречей с новым пациентом. Тревога может длиться несколь¬ко минут или недель до того момента, пока не произойдет что-то в отношениях между нами. Изначально чувства дискомфор¬та по поводу другого человека не означают, что терапия не получиться, но лишь то, что задействован глубокий личност¬ный материал.
Несмотря на беспокойство, я ожидаю первой встречи как исключительного события. Первые впечатления, тщательно собираемые с помощью первичного животного чутья, дают существенную информацию, которая уже вскоре исчезнет за словами и сознательными намерениями. Позднее эти пер¬вые впечатления можно будет сравнить с более поздними дан¬ными с целью отследить бессознательную динамику отноше¬ний и мои теневые проекции — то, что этот другой человек дает мне возможность узнать о моих собственных отброшен¬ных частях.
Тот факт, что у нас как читателей есть эта история о

Джо¬ан, имеет также определенные преимущества, хотя и отбирает у меня первоначальный феномен целостного впечатления о Джоан, окрашивая встречу предварительной информацией. Только когда я встречу Джоан, я сопоставлю эти впечатления, уже отмеченные другими, с ее физиогномическими особеннос¬тями и моим откликом на ее голос, жесты, позы, глазной кон¬такт, запахи, одежду и украшения т. д., и только когда она. наконец, раскроется, я смогу увидеть, являются ли данные исторические факты существенными и аутентичными.
Разница между первой встречей с пациенткой без предва¬рительной информации и встречей с нею в контексте ее исто¬рии является важной, это одна из особенностей, отличающих опыт частной практики от работы в большинстве агентств. Мне лично нравится работать с неоднозначностью и, по воз¬можности, максимальной спонтанностью и не собирать ника¬кой истории на или до первой встречи со взрослыми пациента¬ми. Обычно я даю истории возможность медленно разворачи¬ваться, веря в то, что факты менее важны, чем то, что было сделано с ними внутренним рассказчиком пациента. Мнения аналитиков расходятся по этому вопросу, и здесь каждый дол¬жен найти для себя собственную зону комфорта.
Еще одна особенность первой встречи: человек, направив¬ший ко мне пациента, играет важную эмоциональную роль. Пациент переносит свои представления о терапевтическом при¬еме на первый профессиональный контакт. В зависимости от того, виделся ли ему тот первый человек, к которому он обра¬тился, спасителем, исповедником, судьей, целителем, родите¬лем или слугой, наложение реальной встречи и образа тера¬пии у пациента сильно окрашивает начало работы. Иногда возникает настолько сильная привязанность пациента к про¬фессионалу, встретившемуся ему первым, что страх и горе, вызванные расставанием, вынуждают заняться этими чувства¬ми в первую очередь, преж-

де чем можно будет иметь дело с чем-либо еще.
Все это имеет отношение к Джоан. Каковы были представ¬ления о терапии у врача, направившего Джоан ко мне, и како¬ва ее привязанность к этому врачу? Каков ее образ психотера¬пии и что она ожидает от меня и от себя? Буду ли я работать с ней во время ее госпитализации и смогу ли я продолжать видеться с ней после выписки, или тогда ей придется найти другого терапевта? Для Джоан выписка из больницы с внутри¬утробным содержанием там 24 часа в сутки может повлечь за собой период горя и тревоги по поводу разделения, к которому добавится опыт потери первого терапевта. Существуют такие непродуманные правила лечения, когда патронаж после лече¬ния в клинике является достаточно беглым и не учитывает подобную динамику. Пациенты тогда переживают чувство покинутости. В любом случае, я бы рекомендовал интенсив¬ную работу с Джоан после выписки, включая долгосрочную терапию, даже если лечение в клинике будет успешным.
Прежде чем давать рекомендации, однако, позвольте мне поделиться своими первоначальными реакциями на вербаль¬ный портрет Джоан. Мое первое впечатление таково, что Джо¬ан обладает таким твердым духом и надеждой, что я чувствую себя полностью на ее стороне, желая ей лучшего. После дли¬тельных переживаний боли и неудач она актуализирует свою надежду вместе с новой попыткой излечения, новым браком, новой карьерой. Я уважаю устойчивую направленность Джо¬ан к жизни, к Эросу, которую она проявляет, беря на себя инициативу в создании группы самопомощи, желая заботить¬ся о других, продолжая надеяться на лучшее, хотя и пережи¬вая временами чувство безнадежности и суицидальные жела¬ния. Я ожидаю встретить сильную, земную женщину, полную витальности. Большая часть этой энергии, вероятно, находит¬ся за границами осознавания и может сильно отличаться от ее самовосприятия. Если она способна избрать долгосрочную тера¬пию, мой позитивный отклик внесет свой вклад в

нашу рабо¬ту. Однако, будучи контрпереносным отношением, это пози¬тивное чувство должно быть объективировано. Я не могу поз¬волить своему уважению и восхищению окрашивать нашу работу целиком, ибо это может дать ей фальшивое чувство безопасности и впечатление моей манипулятивности и снисхо¬дительности. Кроме того, я не хочу создавать у нее ненужную зависимость от меня или ожидать от нее слишком многого слишком скоро, или скрытым образом пообещать ей слишком много, или оказаться слепым к ее более темным аспектам.

Что касается темного, интересно, что привлекает ее в «прыж¬ке в реку», — трансформирующем образе совсем другого каче¬ства, чем, скажем, самоповешение или разрывание себя на куски. Столь ли она горяча и податлива, что нуждается в по¬гружении в воду, чтобы остыть и затвердеть, или же она хочет раствориться, слившись с большей, чем она, и текучей суб¬станцией, быть проглоченной, вернуться к состоянию содер¬жания внутри нечто большего? Возможно, мне удастся погру¬зиться с ней, используя комбинацию любопытства и сострада¬ния, чтобы узнать, каковы ее фантазии о трансформации, уви¬деть, какие существенные компоненты Джоан смогут выжить после растворения. Образ Джоан, относящийся к алхимичес¬кому процессу solutio, заслуживает серьезного внимания. Фан¬тазия смерти от воды по воле эго несет в себе желание обнов¬ле¬ния, исходящее от Самости, желание духовного крещения. В анализе мы будем исследовать это желание вместо того, чтобы отнестись к нему просто как к «не более чем» суицидальному импульсу2. Но существует опасность слишком приблизиться к Джоан! Позволит ли она мне сотрудничать с ней в этом иссле¬довании? Не проглотит ли она меня и не отрыгнет ли затем с отвращением?

Вслед за первоначальными впечатлениями встает множе¬ство подобных вопросов, ответы на которые я надеюсь полу¬чить, если Джоан будет мне доверять. Я принимаю свое любо¬пытство как свиде-

тельство того, что ее история тронула меня, но я воздержусь от задавания этих вопросов. Обычно я буду позволять Джоан самой решать, что мы будем обсуждать и в каком порядке. Когда контекст избран, я могу становиться более активным, пробуждая большее количество ассоциаций, развивая и амплифицируя какие-то темы, отмечая непосле-до¬вательности и так далее, но я хочу прояснить с самого начала работы, что пациентка берет на себя первичную ответствен¬ность за содержание, обсуждаемое в терапии, если она на это способна.
Тем временем, эти вопросы обступают меня. Будет ли Джо¬ан отвергать меня, как она отвергает своего нового мужа (с помощью проективной идентификации, то есть побуждая его оставить ее)? Есть ли в Джоан что-либо слишком опасное, что¬бы она могла рискнуть возложить это на тех, кого она любит? Принцип фемининности, похоже, живо присутствует в Джоан во всей своей первичной амбивалентности, не переработанный в более гармоничный образ себя (такой, как питающая мать, артистический медиум, секс-богиня, преданная жена, вдохновительница и т. д.) Не носит ли она под своим теплым земным покрывалом горюющего сына своего мужа, или не радуется ли ее бессознательный садизм уязвимости молодого мужчины? Как показывает синдром булимии, потребности вбирать в себя и исключать из себя противоречиво сосуще¬ствуют в ней — тема, которая, кажется, присутствует у нее со времен борьбы за выживание в голодной родительской семье.
Я чувствую любопытство по поводу этой ранней семейной жизни и тайн, совершавшихся в тех маленьких спальнях ее младенчества и детства. Что было дано и что получено от мол¬чаливых, фрустрированных родителей, неспособных утолить голод друг друга? Какие силы удерживали вместе родителей Джоан, заставляли ее отца каждый день вставать и уходить на тяжелую работу, а мать оставаться в живых восемьдесят с лишним лет? Я хочу знать также и историю матери. Когда она пыталась получить ка-

кое-то удовлетворение от ребенка, было ли это вызвано отчаянным желанием прикосновения? Если мы рассмотрим наши фантазии и культурные мифы правдиво, мы не сможем отрицать чувственное удовольствие, получаемое от близости детского тела; не отрицание удерживает взрослых от сексуальной эксплуатации детей ради такого удовольствия, но способность сдерживать и перенаправлять такие желания. Что мешало этим родителям управлять своей сексуальностью? Какие тревоги были затоплены шариками материнского жира, и почему мужчина не утешал ее в этих тревогах? Мужчина, изливая все свое внимание на машину, избегал какого-то су¬щественного контакта со своими женщинами в дневное время. Машина предсказуема, не будет истекать кровью, набирать вес, убегать, настаивать или заливаться слезами, сможет твер¬до перенести его руководство и попытки мастерить. У нас есть картина этой четы, очевидно пойманной в ловушку взаимного разочарования и отдаления, жизненной задачей которой было послать в мир двух явно подающих надежды девочек. Почему двое взрослых не могли спать вместе и дарить друг другу чув¬ство комфорта, наслаждаться близостью, уделять друг другу внимание? Боялись ли они появления новых детей? Испыты¬вали ли фрустрацию от какой-то сексуальной неадекватнос¬ти? Боялся ли один из них или оба, что их интимность будет увидена и о ней узнают? Был ли для них опыт естественного раздражения и злости друг на друга в повседневной жизни слишком пугающим? Мешали ли им семейные мифы и духи предков в виде искалеченных образов себя и необоснованных ограничений?

Мы можем только строить версии о том, что было не так в маленьком доме, который мог бы быть наполнен человечес¬ким теплом и смехом, но вместо этого склонился в темную сторону — к секретности, испуганности, извращенности и страху. Я пытаюсь представить атмосферу в этом маленьком доме и реакцию Джоан на эту атмосферу. Я делаю это, пос¬кольку

это интересно, и я чувствую любопытство, но также и потому, что эта информация пригодится, когда Джоан неиз¬бежно станет пытаться воссоздавать эту атмосферу в наших отношениях, как то делает одна из ее частей в отношениях с Сэмом. Мне кажется, что в этом доме пусто и печально, но путаница в нашей профессиональной среде по поводу инцеста и фальшивых воспоминаний напоминает о том, насколько осторожными следует быть, позволяя пациентке делиться сво¬ими интерпретациями по поводу ее ранней жизни, а не предпо¬лагать заранее, как это было, с помощью направленных воп¬росов или заключений.

Жизнь в ограниченном мире, которую вели эти четверо, должна была сыграть существенную роль в придании формы образам Джоан и ее ожиданиям от жизни, мужчин, материн¬ства. Однако не этим определялось, кем станет Джоан, поскольку ее душа сама делала свои выборы и выражала свои склоннос¬ти. Она оказалась способна получить от этого мира некоторое существенное удовлетворение, связанное с телом, чьи желания интимности и воспроизводства вытолкнули ее из дома в бога¬тую переживаниями жизнь. Я думаю о том, что фемининный принцип в ней давал ей толчки к таким инстинктивным инте¬ресам, как, например, наслаждение эмоциональной близостью, ощущение себя в паре с мужчиной, сотворение ребенка, по¬рождение какого-нибудь плодотворного проекта, внесение вкла¬да в общественные или эстетические предприятия. И я пред¬ставляю, что маскулинный принцип в ней поощрял включе¬ние в мир, способствуя тому, чтобы эти интересы стали четки¬ми и смогли проявиться за пределами фантазийного плана. В восемнадцать лет Джоан демонстрирует, что ее маскулинный принцип, или анимус, обладает достаточной движущей силой, чтобы утвердить ее независимость от родителей и найти парт¬нера, способного помочь ей расширить ее образ маскулинности и отделить его от отцовского комплекса. К сожалению, как это часто бывает у

женщин с недостатком здорового позитив¬ного опыта отца, который поощрял бы в своей дочери любовь к себе и способность к суждению, она ушла не с тем, чтобы стать самодостаточной, но чтобы попадать в различные ситуа¬ции зависимости, возможно, проецируя хорошего и сильного отца на своего молодого мужа.

Ее первые два выбора партнеров отражают недостаток у нее способности к суждению и бессознательное притяжение к осо¬бого рода опасной атмосфере, оставленной ею позади. Только сейчас, в середине жизни, Джоан кажется приобрела (не бла- годаря ранней подготовке и положительным моделям, но пу¬тем переживаний, испытаний, ошибок и страдания) ту внут¬реннюю силу, которую я считаю маскулинной: силу утверж¬дать свой выбор, строить реалистичные планы, критиковать и быть способной отстраняться от неверных суждений, искать и продумывать получение полезного опыта, вместо того, чтобы позволять себе следовать только желаниям сердца и интуитив¬ным выборам. Эти функции начинают уравновешивать ее силь¬ную фемининную потребность в поддержке и питании, привя¬занности и эмоциональной насыщенности. Возможно, Джоан теперь более способна интернализировать напряжение между тем, что привлекает ее в мужчине изначально и что оказыва¬ется полезным для нее при долговременной оценке; и, может быть, она теперь более способна разрешать это напряжение на интрапсихическом уровне, вместо разыгрывания его в отноше¬ниях с реальными мужчинами.

Мне следует добавить, что не все архетипические психологи находят тендерное деление пси¬хологических функций полезным. Некоторые юнгианцы в раз¬личных школах считают, что концепции анимы—анимуса яв¬ляются скорее разрушительными, чем полезными по причи¬нам, освещение которых не входит здесь в мои планы. Но для меня концепция фемининного и маскулинного принципов яв¬ляется ценной, ибо помогает мне организовывать

мое восприя¬тие личности.
Возможно, к данному периоду жизни Джоан уже прибрела некоторые здоровые качества анимуса, но в молодом взрослом возрасте ее жизнь была более окрашена материнским комп¬лексом, ибо она жила среди различных забот с ощущением зависимости, пересиливавшим ее способности к различению личностных характеристик ее мужей, или к нахождению ниши в мире работы и независимости, или к развитию ее ума и талантов. Представьте себе двадцативосьмилетнюю беремен¬ную женщину с двумя маленькими детьми и мужем — источ¬ником беспокойства, берущую на воспитание четвертого ре¬бенка — инвалида. Что она пыталась таким образом сделать? Я могу только предположить, что это было что-то физически соотносимое с весом более 300 фунтов, выражавшее что-то по¬добное голоду ее матери... питание и поддержка, выходящие из- под контроля, питание и поддержка, становящиеся настолько избыточными, что неизбежно должен произойти срыв, и тогда проступает другая сторона: она теряет их полностью и стано¬вится беспомощной жертвой. У нее отбирают детей и она дол¬жна теперь зависеть от государства в поддержании себя и од¬ного ребенка. Такие сильные инстинкты питания говорят о творческой энергии, которая, будучи подчиненной процессам рефлексии, способна служить поддержке и удовлетворению Джоан и тех, с кем она общается. История Джоан порождает так много образов неутолимо¬го голода, что я задумываюсь о том, как я буду реагировать на эту стимуляцию с течением времени. Уверен, что могу ожидать, в дополнение к моему изначальному восхищению ее героизмом, контрпереносной реакции, связанной с корм¬лением грудью. Будет ли она выражаться в форме потребно¬сти проявлять заботу или в форме тенденции к скупому воз¬держанию от нее, — это предстоит выяснить. Мне нужно будет отслеживать обе эти реакции, а также приглашение от Джоан выступить ее противником, воплотив все плохое, что было связано

с мужчинами в ее жизни. Сейчас, когда у нее есть поддержка со стороны мужа и терапевта, я полагаю, она будет ощущать себя в достаточной безопасности, чтобы дать мне почувствовать ее новые потребности, а также не¬удовлетворенную потребность в том, чтобы мать встала на ее сторону против принципа эксплуатации (воспринимался ли он тогда как исходящий от матери или от отца, сейчас он определенно укоренился в ее собственной структуре харак¬тера). Хотя она оказалась достаточно сильной, чтобы из¬влечь себя из двух неудачных браков, похоже, она не встре¬чала агрессию своих мужей во всеоружии. Сейчас она встре¬тила Сэма уже с большим ощущением самоопределенности, хотя, похоже, это ее пугает. Я хочу дать ей возможность прочувство¬вать силу ее потребности сделать мать своей спасительницей, без необходимости проигрывать это с последней и ненужного продления жизненности и реальности этого образа. Я пред¬ставляю, как буду сдерживать и постоянно контролировать голодающего, пожирающего и эксплуатирующего родителя, в то время как сакральное пространство терапевтического сосуда будет творить возможность того, чтобы в Джоан смогла расцвести щедрая и цельная мать. Такое изобилие пищеварительных образов требует качества вечности, которое позволило бы всем необходимым функциям интроекции и усвоения развиться и созреть в естественном для них ритме. В идеале я бы хотел проводить с Джоан неогра¬ниченное количество времени, поскольку мой опыт работы с такими фундаментальными противоречиями, какие существуют в ее жизни, говорит о том, что, несмотря на хорошую мотива¬цию, перемены происходят очень медленно и понемногу. На уровне пищеварительной системы мы встречаем примитивных монстров мозгового ствола и базовых клеточных структур, где инсайт оказывается довольно бесполезным, так что одна и та же почва должна вновь и вновь отвоевываться у коварной мон-строобразной жадности. Я имею в виду, что одни и те же темы и инциденты

должны обсуждаться снова и снова, должны вы¬ражаться одни и те же аффекты, обнаруживаться одни и те же непонимания в отношениях с терапевтом. Я надеюсь встре¬чаться с ней каждый день, пока она будет находиться в клини¬ке, до тех пор, пока мы не сможем сдержать и уменьшить ее суицидальную потребность. Затем, после выписки, я бы пред¬почел видеть ее от одного до трех раз в неделю на протяжении нескольких лет. И если ее сила и мотивация подтвердят мои первоначальные ожидания, с таким графиком я бы дал благо¬приятный прогноз.

При определенных обстоятельствах она, возможно, не смо¬жет платить стандартную цену, и это нам нужно будет основа¬тельно обсудить, поскольку разработка приемлемого финансо¬вого контракта является существенным фактором в терапевти¬ческом процессе, подготавливая сцену для развития отноше¬ний взрослый-взрослый, где в то же время позволено стано¬виться инфантильным и регрессировать. В ее случае финансо¬вый вопрос может провоцировать впадение в комплекс мате¬ринства и голодания, когда один из нас будет испытывать деп-ривацию, если мы не проясним финансовых отношений зара¬нее. Я хочу, чтобы Джоан рассматривала нашу работу как ценную и взаимополезную, требующую от нее вклада энергии, финансово и эмоционально, на что я буду отвечать аналогичным вкладом психологической выдержки и надежности и, в идеале, определенной мудрости знаний о душе, которые будут ей полезны. Если мы не сможем создать такой вневременной материнский мир, в котором она будет иметь частый и надеж¬ный доступ к безопасному, всепозволяющему терапевтическо¬му сеттингу, то я буду более осторожен в прогнозировании существенных перемен. В таком случае я бы рекомендовал Джоан создать свою собственную сильную систему поддержки. Например, ее группу самопомощи, образовательную програм¬му с доступом к консультантам колледжа, или, может

быть, двенадцатишаговую программу, или краткое брачное или се¬мейное консультирование с периодическими встречами со мной или кем-то другим с целью поддержания в ней интереса к смыслу ее проблем. В идеале продолжительность этих встреч должна быть такой, как мы оба сочтем нужным.

Но предположим, что неограниченная длительность лече¬ния возможна. Я не знаю другой замены для того особого типа рефлексии, который возможен только при интимной поддерж¬ке, создаваемой устойчивым контактом. Любому, кто терапев¬тически испытал это, знакомы эти неописуемые моменты транс¬формации. Трансформативные события (которые я могу на¬звать лишь «моментами», хотя в них могут быть представлены годы) содержат в себе интеграцию, которую проще всего пере¬вести в образы — химические образы, такие как сгущение соуса или сплавка металлов или момент кристаллизации; физические образы, такие как установление координации при обучении управлению машиной или гончарным кругом; мен¬тальные образы, такие как улавливание смысла, стоящего за формулой, или автоматизация навыков владения иностран¬ным языком. Нечто подобное происходит в терапии, когда до¬стигается точка готовности, но это не происходит за одну ночь. Это не вспышка инсайта или прорыв, или пиковое пережива¬ние, но нечто спокойное и терпеливое. У меня как терапевта есть собственный образ того, как этому способствовать. Он состоит в следовании «ага-реакциям», отражающим моби¬ль¬ность и увлеченность Меркурия, в то же время оставаясь твер¬до сидящим у теплого очага Гестии, где все вспышки света ведут к целостному состоянию покоя.

По теории Юнга, язык, которым следует владеть, — это коммуникация между сознательным эго и его архетипическим источником в Самости, архетипе целостности, являющимся окружностью, источником и силой для живого существа и про¬являющимся как переживание содержания внутри чего-то, цен-

трации и направления. Естественная адаптация к обществу требует выработки защит, которые невозможно сознательно ощутить и быстро снять, защит, препятствующих тому, чтобы эго могло осознавать архетипический источник, и вынуждаю¬щих нас искать целостности в мире сознательных событий. Комплексы, находящиеся за пределами сознательной сферы влияния эго, однако, поддерживают свою нуминозную связь с Самостью, и именно поэтому они имеют над нами такую власть и не могут контролироваться с помощью силы воли эго. Тера¬пии, которые полагаются на силу эго, как это делают все крат¬косрочные и когнитивные терапии, игнорируют этот факт, лежащий в основе глубинной психологии. Пациенты могут принимать предположения и интерпретации из желания здо¬ровья, но, в конце концов, эти соображения вновь поглощают¬ся доминирующими комплексами, и так будет до тех пор, пока не будут установлены диалектические отношения с комплек¬сом, которые позволят ему быть более или менее комфортно включенным в эго-сознание. Расстройства питания отражают комплексы, доминирующие над эго, и часто их невозможно сдержать только с помощью силы воли. С раскрытием архетипического источника комплекса мы надеемся обнаружить ключ к трансформации. Какие боги или демоны в пациенте управ¬ляют чувством голода, кто представлен в пище, перед которой невозможно устоять, кто удерживает чувство безопасности, сытости и исполнения? Что компенсируется и что избегается? В краткосрочных терапиях пациент и терапевт не остаются в отношениях достаточно долго для того, чтобы выйти к про¬блемам доверия, которые неизбежно возникают в любых дли¬тельных отношениях и отражают способность автономных ком¬плексов подрывать нашу любовь и решительность. Медовый месяц полного доверия, в конце концов, должен уступить ме¬сто сомнению, и тогда начинается процесс трансформации. Ро¬мантические отношения спотыкаются на этом месте, и на пер- вый план вы-

ступают подлинные краски личности. Так же про-ис¬ходит и в терапии: труднейшая и потенциально наиболее про¬дуктивная работа начинается, когда пациент начинает ставить под сомнение ценность этой работы или целостность терапевта.

Давайте предположим, что Джоан решила участво-вать в неограниченной по срокам психотерапии. В дополнение к моим первым впечатлениям, мне захо-чется постараться прояснить, как она воспринимает ситуацию в данный момент. Какие чув¬ства она лучше всего осознает? Что привлекает ее внимание и аффект? Способна ли она символически мыслить и способна ли она символически чувствовать? Первое требует интеллек¬туальной способности к абстраги-рованию сущности или уни¬версального качества из конкретного события и, очевидно, яв¬ляется мини-мальным требованием для прохождения глубин¬ной психотерапии. Способность символически чувство-вать туманна: это способность удерживать в доступ-ной части души удовлетворяющий образ, который позволяет человеку отсро¬чить импульсивное, непо-средственное удовлетворение его на¬пряжений и желаний. Это ценное качество, но оно не является обязательным для глубинной психотерапии. Дейст-вительно, часто свои надежды на успешную психо-терапию мы связываем с тем, что какие-либо слабые или отсутствующие способности проявятся и прине-сут свои плоды. Психика включает в себя не только ментальные содержания и визуальные образы, но так¬же физиологические и трансцендентные содер-жания и пере¬живания на краю сознания (которые Юнг называл психоидными событиями) на уровне инстинктивных или духовных осознаний. Воображе-ние является не только визуальным, но также кине-стетическим и слуховым.

Фрейдисты, неофрейдисты и неоюнгианские теоре-тики боль¬шое внимание уделяют развитию младен-ца, пытаясь понять, как эта способность к символи-ческому удовлетворению стано¬вится частью психо-логических орудий человека, поскольку вся общест-

венная жизнь зависит от способности большинства членов сообщества отстрачивать психологическое удовлетво¬рение с помощью символизма. Младенец, успешно научившийся заменять несовершенную и непостоянную мать переходным объектом, приобрел один из магических инструментов, кото- рыи в дальнейшем сделает возможным путь индивидуации. Однако пациенты, ищущие индивидуации, часто приходят к нам, не имея развитой способности к символизирующему чув¬ству — того инструмента или способности, который позволит им учитывать и объективировать их эмоциональные потреб¬ности. В таких случаях мы надеемся воссоздать в терапевти¬ческом сосуде архетипический контекст, где сможет произой¬ти прыжок доверия, который позволит относительно недиффе¬ренцированной психике предвосхищать и ожидать удовлетво¬рения, обладая определенной степенью рефлексии. Эта тема встречается в бесчисленных сказках в форме замысловатого путешествия героя или героини в поисках спокойствия и са¬модостаточности, длящегося до тех пор, пока не наступит бла¬гоприятный момент для нужного действия.

Я предсказываю, что Джоан долго будет оставаться в не¬символическом материнском мире и ей будет сложно перево¬дить симптомы на уровень психологических значений. Однако она привнесет живительную энергию в свою работу, которая постепенно будет становиться более символической и откры¬той для творческого использования бессознательного материа¬ла. Если она будет помнить сны, сможет научиться работать в режиме активного воображения, вкладывать свои чувства в символические процессы — воображение, танец, написание чего-либо или переложение на язык музыки, то эти психичес¬кие каналы станут ритуалами, способными переводить мифи¬ческий мир в значимые эмоциональные события повседневной жизни и обычных отношений. Будучи пропитанными смыс¬лом и ощущением первичного измерения архетипических со¬бытий,

повседневная жизнь и обычные отношения наполняют¬ся духом. В повседневную жизнь допускается страсть на место застоя эмоциональных тупиков, и не остается причин прятаться от реальности за слезами и подавляемыми желаниями. В та¬кие моменты мы начинаем искать встреч как с материальным, так и с духовным миром, что бы эти встречи нам ни несли, ведут ли они к бедности или к богатству, — и так до тех пор, пока смерть не разлучит нас.

Взаимодействие между уровнями интеграции неизбежно происходит на протяжении всей жизни и также на аналитической сессии. Если этот процесс развивается, то оба, пациент и терапевт, погружаются в ранние младенческие, детские и подростковые состояния. Кроме того, даже пациенты с хруп¬кой интеграцией могут достичь высоко дифференцированных или просветленных состояний, которые, однако, могут пройти незамеченными, если мы привыкли ожидать меньшего от дан¬ного человека. В таких случаях важно, чтобы терапевт видел и мог опознать эти просветленные состояния, сам будучи от¬крытым им. Я опасаюсь, что если мы определяем и дифферен¬цируем слишком хорошо, то можем быть закрыты для таких осознаний. Поэтому я отношусь к каждой сессии как к потен¬циальному приключению и стараюсь не увязнуть в ожидани¬ях и предсказаниях, основанных на диагнозах и прогнозах. Иногда приключение кажется отягощенным наложенным на него грузом или захороненным в землю... и вряд ли доступным влиянию Меркурия — Священного Путешественника. Но все же и это тоже путешествие, и на любом повороте дороги могут произойти перемены.

В своей родительской семье Джоан научилась обращаться с собой, применяя насилие, возможно, вследствие того, что отношения между маскулинным и фемининным прин¬ципами, существовавшие в семье, были исполнены презре¬ния. Теперь это проявляется в бесцеремонном отношении к необычным менструальным кровотечениям, а также в том, что

она принуждает свое тело состязаться с его естественны¬ми пищеварительными процессами. Столь упорный отказ под¬чиниться фундаментальным процессам питания отражает глубинную ярость, направленную против собственного тела и его нужд. Как бы ни виделись потребности тела: в образе пожирающей матери, ядовитой груди, неутолимо голодного ребенка, безжалостного отца, — мы хотим обнаружить и вынести на свет этот образ. Я не согласен с тем мнением, что существует универсальная динамика для всех случаев булимии (такая, например, как гнев на отца). Такое предположе¬ние не более валидно, чем то, что какой-либо символ снови¬дения имеет одно и то же значение во всех случаях. Наблю¬дая конфликт между неконтролируемым голодом и отвер¬жением этого импульса к пожиранию, мы не сможем определить, в чем специфика этого булимического конфликта до тех пор, пока образы самой пациентки не расскажут нам о ее отношении к симптому.

Модно лечить расстройства питания с помощью антидеп¬рессантов и транквилизаторов. Я опасаюсь медикаментов, поскольку они могут мешать проявлению на свет образов — наших ключей к архетипическому значению соответствую¬щих симптомов, тех самых смыслов, которые смогут рас¬крыть компульсивную природу этих симптомов. Некоторый уровень тревожности необходим для того, чтобы процесс инди¬видуации смог раскрыться, а также для поддержания спо¬собности к определенного рода упорной работе, работе мето¬дом проб и ошибок, настойчивого, раз за разом, распахива¬ния одного и того же душевного дерна до тех пор, пока он не станет разрыхлен до такой степени, что можно будет поса¬дить туда что-то новое. Однако повторение двулико. Как нам различить, когда мы находимся внутри паттерна цик¬личной компульсии, а когда тщательно разрабатываем наш собственный путь индивидуации? Тут терапия поощряет рефлексию, дающую пациенту возможность задать верный вопрос, рассмот-

реть сон, заметить внутреннее переживание или расслышать аутентичный голос, который говорит, что твердь поддается, хотя и медленно. Несмотря на очевидное презрение к себе, проявляющееся в симптомах Джоан и ее отвра¬щении к запросам своего тела, контрдвижение к заботе о себе привносит свои конструктивные изменения. Я бы надеялся, что будет достаточно времени на исследование, как отвраще¬ния, так и заботы о себе, и что эти очевидно дуалистичные альтернативы можно примирить. Терапия кажется мне более успешной, когда она заканчи¬вается на взаимном соглашении пациента и терапевта по воп¬росу о завершении определенной значимой интеграции содер¬жаний комплексов. В идеале присутствуют размышления об окончании работы, возможно, сны, подкрепляющие это реше¬ние, а также есть возможность еще раз просмотреть пройден¬ный путь, особенно те отношения, которые наложили свой отпечаток как на терапевта, так и на пациента и будут вспо¬минаться потом как связь души.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В дополнение к теоретической дискуссии в главе 6 (выше), см. также
Hillman, 1975, pp. 170-195.
2. Образы алхимических процессов освещаются во многих источни¬
ках. Один достаточно глубокий обзор представлен у Эдингера, 1985.

РОЗМАРИ ГОРДОН.

ПОДХОД ШКОЛЫ РАЗВИТИЯ.

Когда я впервые прочла случай Джоан, записанный Центром Ренфрю, я почувствовала шок от унылости ее истории. В ее жиз¬ни, казалось, полностью отсут-

ствовал опыт любви, поддержки, заботы, присутствия хотя бы кого-то, кто был бы способен под¬держать ее, защитить или поощрять к тому, чтобы она ценила себя, заботилась о себе и защищала себя. Такая история жизни может вызывать отчаяние, пессимизм, жалость и отсутствие веры в успех.
В то же время в ее истории присутствуют одна или две черты, мерцающие, как светлые огоньки, подобно маленьким звездам в очень темном космическом пространстве. И само их присутствие вызывает вопрос. До какой степени Джоан действительно явля¬ется только жертвой судьбы; или она в то же время и творец ее?
Прежде чем начать отвечать на эти вопросы, я хочу откло¬ниться в сторону для того, чтобы кратко рассмотреть существу¬ющие теоретические и клинические аспекты, характеризующие школу развития. Я также постараюсь описать, ограничившись всего несколькими пунктами, как я использую этот подход.
Эндрю Сэмюэлз (1985) в своей книге «Юнг и постъюнгиан-цы» описывает, как между различными аналитическими психо¬логами происходила дифференциация на три школы: классичес¬кую, архетипическую и развития. Раньше мы обычно противо¬поставляли Лондонской школе Цюрихскую, что порождало пле¬менную, шовинистическую и даже ура-патриотическую атмос¬феру. Сэмюэлз предложил более осмысленную классификацию, основанную, в первую очередь, на доминировании одних юнгианских теоретических положений или практических аспектов и меньшем внимании к другим. Когда я обнаружила себя причис¬ленной им к школе развития, мне было несложно понять и при¬нять такое распределение.
Теперь, спустя десять лет, я хочу проверить, остаюсь ли я все еще юнгианским аналитиком «развития» в своем способе мыш¬ления и работе, и остается ли этот подход все еще ценным для меня. Другими словами, верю ли я до сих пор, что:

1. Развитие было, есть и будет процессом длиною в жизнь, начинающимся с рождения — или даже до рождения — и с определенной вероятностью продолжающимся до самого кон¬ца жизни (работы Фордхама и современные исследования Дэниэля Штерна заставляют нас признать, что индивидуация на самом деле начинается невероятно рано).

2. Для человека или его терапевта полезно находиться в контакте и принимать в расчет важные события, стадии раз¬ вития и переживания в его или ее жизни и личной истории, что способствует его росту.

3. Мужчины и женщины: а) имеют физические тела и, та¬ким образом, физический или сенсорный опыт; б) являются социальными существами, будучи погруженными в эмоцио¬нальный и социальный контекст своих родителей, семей и со¬обществ; в) обладают внутренним миром интернализованных персонажей, отношений, а также образов и фантазий, имею¬щих как характер воспоминаний, так и незнакомые, нуминозные черты.

4. Исследование и использование переноса и контрпереноса является центральным моментом в аналитической работе, по¬скольку именно таким способом приходят в движение ценные процессы, создающие мостики между собой и другим, между различными частями себя и внутрипсихическими тенденция¬ми и между базовым желанием слияния или союза и противо¬положным желанием идентичности и отдельности; более того, именно с помощью переноса события и конфликты, пережи¬тые в прошлом, становятся «присутствующим прошлым», пе¬реживаемым и проживаемым сейчас, но, возможно, каким-то новым, отличным от прежнего способом. Что же касается кон¬трпереноса аналитика, он способен помочь в восстановлении того, что казалось утраченным, и в потенциальной трансфор¬мации этого; но последнее и самое важное заключается в том, что перенос и контрперенос могут

служить для активизации потенциала эволюции символизирующей функции.

А теперь давайте вернемся к случаю Джоан. В истории ее жизни было много негативных факторов, серьезные наруше¬ния родительско-детских отношений, и очевидно, что ее обра¬зы и симптомы относятся к доэдиповой стадии развития. Од¬нако присутствуют и признаки зарождающейся способности воспринимать и общаться с помощью метафор и символов и потенциальная идентификация с раненым целителем, что про¬буждает во мне интерес и некоторый оптимизм. Я чувствую, что исход ее развития и терапии может показать, что мужчи¬ны и женщины не всегда являются пассивными носителями своей судьбы. Они не всегда являются лишь ареной, на кото¬рой проявляют себя биологические, инстинктивные и даже архетипические силы.

Я верю, что чувствую себя комфортно в школе развития по¬тому, что в ней уделяется должное внимание и анализу, и синте¬зу, а также психологическим процессам дифференциации и ин¬теграции.

Окидывая Джоан холодным клиническим взглядом, я вижу, что она является депрессивным человеком с заметными мазо¬хистскими тенденциями, которые часто проявляются компуль-сивным путем. Снова и снова ей удается попадать в ситуации, где она оказывается в условиях, очевидно сходных с некоторыми ее болезненными ранними переживаниями. Это порождает подоз¬рение, что у нее существует бессознательная потребность в по¬вторении прошлого опыта; что она не может освободиться от него. Означает ли это, что она не смеет встретиться с новым? Ее принудительное бессознательное повторение тщательно мас¬кируется и сверхкомпенсируется ее поведением и сознатель¬ными мыслями: она быстро и часто перемещается от одногс сексуального партнера к другому, от одного рождения ребенкг к следующему и от одной работы или занятия к другому. Вероятно у Джоан, в результате природно-воспитательной комбинации, существует предраспо-

ложенность к депрессии и расстройствам питания. Она описывает свою мать как находив¬шуюся «вечно в депрессии» и весившую невероятно много — 300 фунтов; а ее собственной старшей дочери Эми был постав¬лен диагноз «биполярное расстройство».
Очевидно оба родителя, отец и мать, сексуально использо¬вали ее. Ее отец, хоть и был строгим и эмоционально дистан¬тным, использовал ее сексуально, начиная с пятилетнего воз¬раста, тогда как мать хотела, чтобы Джоан «ласкала ее грудь». Другими словами, все потенциально приятные, питающие и обогащающие переживания и чувства были даны ей в форме принуждения, а не предложены как дар; им не позволено было развиться естественным и органичным путем на основе значи¬мых и эмоционально равных отношений. Очень легко прочувствовать и поверить, что она вспоминает свое детство как «не¬безопасное и полное страхов».
На момент поступления в Ренфрю у Джоан была булимия, «по крайней мере, трижды в день она объедалась, вслед за чем ее рвало». Ее булимия, я думаю, несомненно, связана с сильным искажением образа тела. Она весит нормальные 144 фунта при росте 5 футов 6 дюймов, но считает себя толстой. Это наводит меня на мысль, что у нее существует бессознательная иденти¬фикация с ее тучной, чрезвычайно толстой матерью. Это дол¬жно быть особенно больно, учитывая, что она переживает взры¬воопасную смесь противоречивых чувств по отношению к своей матери. Возможно, она очень нуждается в том, чтобы эта мать превратилась в любящую и заботящуюся, но прежде всего, и более реалистически, она испытывает сильную ненависть и недо¬верие к той, которая вместо того, чтобы защитить ее от насилия отца, фактически так организовала условия их жизни, чтобы оно могло совершаться, тогда как ее старшей сестре удалось избе¬жать манипулятивности и предательского сговора родителей.

На основе простого описания своей истории, еще до встре¬чи и начала работы с ней, я начинаю подозревать, что ее об¬жорство и рвота являются карикатурной драматизацией, ра¬зыгрыванием того, что с нею делали ее родители. В конце кон¬цов, это мать вынуждала ее приближаться к ее груди, ассоци¬ирующейся с пищей, то есть, с молоком и оральными удоволь¬ствиями, связанными с сосанием. А отец принуждал ее пере¬живать преждевременный опыт возбуждения и удовольствий, связанных с гениталиями.

Таким образом, то, что может и должно быть потенциально удовлетворяющим и наполняющим, утрачено и извращено, по¬скольку стимуляция органов тела являлась для нее насиль¬ственной и неподконтрольной. Не вынуждает ли Джоан ее компульсивное обжорство чувствовать себя униженной, а то и пе¬реживать деперсонализацию, что и обращает удовольствие в интенсивное неудовольствие? Телесное переживание булимии, как мне кажется, пред¬ставляет собой резкие переходы от чувства, что внутри нее или него нечто некомфортно переполнено, к чувству, что внутри — зияющая пустота. В случае Джоан, то, что она отрыгивает, извергает из себя, символически, мне кажется, представляет нежеланное молоко матери и нежеланное семя отца. Чувство бессилия и положение жертвы, которые Джоан пе¬реживала в детском возрасте, особенно в связи с родителями, у взрослой Джоан, возможно, трансформировалось в компульсии и пристрастия, которые и служат для нее теперь источни¬ком ощущения беспомощности и неспособности.

Тот факт, что Джоан не удалось «заметить признаки» того, что ее второй муж сексуально использовал двух ее маленьких дочерей, показывает, сколь глубоко она подавила и отделила от себя свой собственный опыт переживания насилия со сторо¬ны отца. И действительно, с темой отцовско-дочернего инцес¬та должны ассоциироваться очень сложные и амбивалентные чувства, что и повергло ее затем в

состояние нечувствительно¬сти, слепоты, глухоты и отрезанности от своих детей; и, воз¬можно, здесь также присутствует определенного рода иден¬тификация с матерью.
Мазохистские тенденции Джоан, кажется, и привели ее к двум бракам, в которых она повторяла и заново проживала все раны и драмы своего детства. Ее первые два мужа были жес¬токими, грубыми, неверными и безжалостными; второй муж внезапно бросил ее и троих детей без всякой подготовки, пре¬дупреждения или объяснения. Когда она обратилась в Ренф-рю, она была замужем в третий раз, но не было еще никакой информации или способа узнать о том, как могут развиваться эти отношения.
Она также сообщила в Ренфрю, что временами, переживая особенно сильную тревогу или эмоциональную боль, она бьет себя по голове или по области желудка. Я думаю о том, не указывает ли это на особого рода раскол, существующий в ее эго-сознании, поскольку, нанося себе удары, она дает выход не только своему мазохизму, то есть пристрастию к боли, но так¬же и своему садизму, поскольку в подобных действиях присут¬ствует не только жертва, но и преследователь.
Принятие в семью еще одного ребенка, инвалида с цереб¬ральным параличом, в то время как она ожидала третьего ре¬бенка, выглядит для меня еще одним проявлением мазохизма, хотя я думаю и о том, не может ли это также быть понято как выражение бессознательного стремления к почти героической заботе и целительству.
Это опять возвращает меня к моему первоначальному впе¬чатлению, что, несмотря на общие неблагоприятные черты ее отношений в родительской семье и позже, присутствуют так¬же некоторые проблески света. Я думаю о том, что недавно она организовала «группу самопомощи для женщин с расстрой¬ствами питания», или что после того, как она «потеряла все», когда ее бросил второй муж, она умудрилась, в конце концов, найти работу «кассира и специалиста

по сервировке пищи» и успешно продолжала работать там. Но еще более вдохновляю¬щими с психотерапевтической точки зрения являются приз¬наки того, что Джоан способна думать и выражать себя с помо¬щью метафор и символов. Так, например, когда ее спросили в Ренфрю, в чем ей нужна помощь, она ответила, что хочет по¬работать с чувством, что она «набивает себя». Ее долгосрочная цель стать консультантом для людей, страдающих от вредных пристрастий, также поддерживает мое ощущение, мое смут¬ное подозрение, что в ней присутствует, вместе с переживани¬ями боли, недоверия и неспособности, противоположная сила — стремление лечить себя и других.
Таким образом, когда я погрузилась глубже в описание ис¬тории Джоан и представленных ею проблем, сквозь мои перво¬начально мрачные ощущения стали пробиваться лучики све¬та; то есть я смогла заметить один или два потенциально об-на¬деживающих знака, которые позволяют мне думать, что ана¬литическая работа возможна и может оказаться полезной.

А теперь позвольте мне высказать свои предположения и догадки о том, как я могла бы строить свою работу, учитывая мой теоретический и клинический опыт и точку зрения, а также ту информацию, которой я располагаю на данный мо¬мент о Джоан.
Увидев Джоан впервые, я, наверное, решила бы предло¬жить ей аналитическую психотерапию. Возможно, она бы мне понравилась. Я отнеслась бы к ней как к женщине, которой был нанесен серьезный ущерб и у которой весьма слабо разви¬то чувство собственной ценности, женщине весьма неуверен¬ной в том, кто она такая и что собой представляет; еще я могла бы почувствовать в ней неожиданную и глубоко захороненную основу прочности и упорства. Это впечатление помогло бы мне поверить в то, что я и она способны установить между собой достаточный раппорт, который будет сохраняться

как в штор¬мовую погоду, так и в периоды спокойствия, в ненависти и любви, в чувствах преследования и чувствах доверия, в поис¬ках контакта и гневном отвержении зависимости, близости и интимности.
Я бы также поняла, что начинать аналитическую работу, то есть исследование ее сознательных и бессознательных пере¬живаний, истории, воспоминаний, фантазий и снов, а также существующих фрустраций, побед, событий, конфликтов, на¬дежд и страхов, следует очень медленно. Кроме того, очень важно будет уважать ее право на частную жизнь и ее границы и избегать всего, что могло бы вызвать подозрение, что я могу И вторгнуться со своими мыслями и мнениями, давая интерпретаций. Поскольку в жизни Джоан было так много грубого обращения, как сексуального, так и личностного, моей функ¬цией как терапевта будет медленно вести ее по направлению к ее собственным возможным инсайтам. Следовательно, что бы я ей ни говорила, следует произносить это в форме вопроса, за исключением тех случаев, когда мне захочется выразить ей что-либо из сферы моих собственных чувств и реакций.
Выражение себя в форме вопросов, а не утверждений, кото¬рое я считаю особенно важным в работе с Джоан, на самом деле является приемом, который я склонна применять с большин¬ством моих пациентов, поскольку вопросы приглашают паци¬ента принять более активное участие в аналитической работе, вместо того, чтобы оставаться пассивными слушателями того, что продуцирует терапевт. Другими словами, пациент должен рассмотреть, подходит ли ему то, что предложено, имеет ли это для него смысл; и если появились какие-либо искажения, они могут стать ключом к обнаружению того, что же происхо¬дит в отношениях пациент-терапевт, и какой интрапсихичес-кий комплекс доминирует в функционировании восприятия, мышления, чувства и интуиции.

Приняв Джоан в терапию, я бы определенно предложила работать с ней лицом к лицу. Кушетка была бы неподходящей для человека столь скованного, с таким опытом грубого обра¬щения со стороны обоих родителей. Если она, спустя долгое время, проработав травмы детства и обоих ее браков, почув¬ствует интерес и вовлеченность в свой глубоко бессознатель¬ный внутренний мир — мир фантазий и символов, — тогда можно будет попробовать перемещение на кушетку. Однако идея такой перемены должна исходить от нее, будь то в вер¬бальной форме или в форме случайного и очевидно не враждеб¬ного взгляда на кушетку. Что касается частоты ее аналитичес¬ких сессий, я бы для начала виделась с ней дважды в неделю. Принимая решения, здесь важно поддерживать верный баланс между поддержкой с тем, чтобы сделать ее депрессию выноси¬мой, и ожиданием разрушения ее защит и внешних структур, которые она сумела создать и сохранить. Я имею в виду ее работу, семью, детей и третий брак. Но я бы также держала в голове ее подверженность вредным пристрастиям: очевидно, пристрастие к терапии и терапевту может быть менее вред- ным, чем ее булимическое пристрастие, но с ходом времени оно способно истощать преобразующий потенциал терапии.

Как и во всей аналитической терапии, наиболее важной функцией является перенос и контрперенос, то есть все, что чувствуется, во что верится, что проецируется и интроецируется в отношениях между пациентом и терапевтом. Как я гово¬рила в другой работе: «Перенос — это «мост жизни» между я и другим, между прошлым, настоящим и будущим, между, с одной стороны, бессознательным, представляющим из себя отколотые части психики, и, с другой стороны, сознательным и рациональным». (Gordon, 1993, pp. 235). Другими словами, перенос создает «присутствующее прошлое». С помощью про¬цесса проекции персоны и персонажи реальные, историчес¬кие, фантазийные или архетипиче-

ские, представлявшие внут¬ренний мир пациента в прошлом, накладываются на или вкла¬дываются в терапевта. Таким образом, при переносе страхи, надежды, стремления, настроения и чувства, которые были пережиты, но затем утрачены — подавлены, отрицаемы — вновь проявляются, открываются и переживаются.

Прочитав записи о случае Джоан, в реальной жизни я бы захотела увидеть эту пациентку сама и таким образом иссле¬довать свои реакции, интуитивные понимания и ожидания. Я бы попыталась освободить свою память от содержания этого отчета, чтобы стать достаточно пустой для получения моих собственных впечатлений о ней. Известно, что не существует непредубежденных, чистых, нейтральных наблюдений; инте¬рес и личностные характеристики каждого оценивающего не¬избежно влияют на его или ее взгляд на пациента помимо того факта, что и пациент по-разному реагирует и проявляет раз¬личные части себя в беседе с различными интервьюерами. И если бы я собиралась быть терапевтом Джоан, я бы хотела узнать и почувствовать ее на как можно более ранней стадии при минимуме возможного влияния со стороны.

Мне интересно, какую Джоан я бы встретила на первом интервью. Ей 44 года. Эми, ее первому ребенку от первого брака, сейчас 26 лет. Так что Джоан было 18 лет, когда она впервые вышла замуж. Я представляю ее немного полной и ниже среднего роста. Я ожидаю, что в ее подходе и отношении ко мне во время нашего первого интервью проявились бы конфликт и амбива¬лентность. Она хочет помощи и заботы, но вряд ли ей будет легко поверить мне — поверить, что я не буду грубо использо¬вать ее потребность в помощи. Она может испытать обиду, если осознает, что от кого-нибудь зависит, например от меня в ситуации терапии. Она стыдится своих потребностей и бо¬ится, что ее сочтут надоедливой, на самом деле не заслужи¬вающей профессионального внимания. (Я думаю здесь о ее колебаниях по пово-

ду посещения гинеколога, когда она стра¬дала от обильных менструальных кровотечений, и о ее сом¬нениях насчет того, брать ли ей отпуск на работе. Конечно, тут стоит принять в расчет и другие причины и соображе¬ния, такие как страх потери работы и стоимость медицинс¬кой помощи.)

Если я заподозрю, что эти внутренние противоречия меша¬ют ей воспользоваться нашей первой встречей и установить со мной контакт, проявляясь в состоянии напряжения и неспо¬собности говорить или смотреть на меня, тогда я попытаюсь донести до нее, что у меня есть некоторое представление о внут¬ренних мучениях Джоан. Я бы также ожидала, что Джоан знает, что я могу быть ее терапевтом. Это означает, что она будет видеть меня регулярно на протяжении долгого времени. Такое знание может быть поддерживающим; но оно также может вызвать в ней нежелание говорить со мной из опасения, что я запомню все, что она скажет мне, и буду напоминать ей это; и если так произойдет, она не сможет вновь похоронить эту ин¬формацию, забыть, подавить еще раз или отрицать, поско给¬ку я всегда смогу вернуть это обратно в сознание и заставить ее встретиться с теми воспоминаниями и чувствами, которые были для нее — и до сих пор являются — слишком болезненными, постыдными или нагруженными чувством вины.

Перед завершением этой первой сессии мы обсудили бы с Джоан некоторые практические моменты — количество сес¬сий в неделю, время и даты, которые я могу ей предложить, оплату, продолжительность сессий, отпуска и т. д. Но в конце я бы спросила ее, хочет ли она начать это терапевтическое предприятие и предпринять его со мной.

Ее мазохистские тенденции и навязчивое стремление по¬вторять ранний опыт грубого обращения со стороны обоих ро¬дителей могут также препятствовать аналитической работе или даже саботировать ее. Мазохизм действительно может препят¬ствовать терапии, поскольку он несет в себе отрицание личной

ответственности человека и переживание вины. В равной сте¬пени и дискомфорт или боль не могут служить стимулами к изменению, развитию и росту, поскольку боль и дискомфорт являются на самом деле искомыми и желанными. И если мазо¬хизм в действительности является объектом навязчивости — как в случае Джоан, — это может препятствовать эффективно¬сти терапии. Как я уже отмечала в начале этой главы, нали¬чие компульсии повторения указывает на потребность челове¬ка держаться своего прошлого, знакомого — каким бы оно ни было плохим и болезненным — вместо того, чтобы шагнуть в новое или относительно неизвестное. «Знакомый дьявол луч¬ше незнакомого дьявола» — вот та народная мудрость или совет, которому следует такой человек.

Я могу представить, что встретив Джоан, я могла бы по¬чувствовать готовность предложить ей психотерапию, воп¬реки довольно пессимистичному описанию случая, и, несмот¬ря на серьезный травматический опыт ее раннего детства и последующей жизни, разнообразные психопатологические черты. Действительно, я могу даже обнаружить, что она мне нравится. Я могу увидеть в ней что-то трогательное, воз¬можно потому, что она производит впечатление человека уязвимого, против которого я не создала еще непроницае¬мых защит. Это правда, что она смотрит на человека насто¬роженно и подозрительно, но в то же время я чувствую, что внутри нее есть упрямая твердость, которая кажется мне вдохновляющей.

Очевидно, с ней будет непросто работать. Я ожидаю кризи¬сов и ярости, а также периодов, когда она будет цепляться за меня, и гнева и отчаяния, когда неизбежно нам будут предсто¬ять периоды разделения, например, на выходные или праздни¬ки. Но я могу убедиться в том (или соблазниться тем?), что ее прочность способна спасти и, в конце концов, спасет ее и нашу совместную работу в терапии.

Но еще более важными и вдохновляющими могут

оказать¬ся различные признаки того, что в ней присутствует довольно активный архетипический образ раненого целителя; возмож¬но, она почувствует стремление идентифицировать себя с этим интрапсихическим персонажем и позволит ему руководить собой и вдохновлять ее. Усыновление ребенка с мозговым повреждением, ее желание стать консультантом для людей, страдающих от вредных пристрастий и уже достигнутый ус¬пех в создании женской группы самопомощи для страдающих расстройствами питания — все это дает мне возможность пред¬положить, что архетип раненого целителя присутствует и ак¬тивен. Это, я полагаю, является хорошим предвестником для психотерапевтической работы.

Я ожидаю, что перенос Джоан, то есть ее чувства ко мне. будут часто и с большой силой метаться между ненавистью н любовью, между требованиями тотальной доступности, то¬тальной предусмотрительности и тотального отвержения всего, что я ей предлагаю, или между слепой верой и глубо¬ким недоверием. Особенно в начале нашей совместной работы она будет неспособна доверять мне, неспособна поверить, что я добровольно буду давать ей что-то хорошее и питающее, буду о ней заботиться или буду присутствовать в комнате для нее, или что мои интерпретации предназначаются для того, чтобы помочь ей найти смысл, что я делаю все это, не требуя взамен ее полного подчинения мне или отказа от ее самобытно¬сти или ее собственных чувственных удовольствий и инстинк¬тивных потребностей.

Учитывая пережитый ею опыт грубого обращения — с телом, чувствами, или идентичностью, я понимаю, что мне придется быть особенно осторожной, делая или говоря что-либо, что мо¬жет способствовать ее дальнейшему проецированию на меня ис¬пользующих ее родителей.

Однако необходимость сдерживать себя, ограничивать свое желание сделать ей подарок, поделившись некоторыми моими инсайтами, пониманием, откры-

тиями, касающимися некоторых ее бессознательных сил или личностей, — все это временами бу¬дет вызывать во мне переживания гнева, фрустрации и беспокой¬ства. Даже оглядываясь назад, я не всегда буду знать, происходят ли эти почти враждебные реакции на Джоан от иллюзорного или синтонного контрпереноса (в последнем случае они давали бы мне информацию о проективной идентификации с тем, что бессознательно переживала Джоан). В другие периоды я могу чувствовать себя как бы зараженной печалью, отчаянием и опасением, что я бесполезна и никаких улучшений не про¬изойдет. Когда подобное настроение будет охватывать меня, я буду испытывать своего рода бессильное сострадание Джоан, что может порождать у меня представление о том, как я бью Джоан по щекам и стараюсь вновь убедить ее, что в ней есть ценность, что она уже многого достигла и что она способна стать более привлекательной и любимой. Подобно многим па¬циентам с булимией, у Джоан слишком мало самоуважения и она боится, что может вызывать в людях чувства отвращения и отвержения. Тот факт, что ее самоатаки столь интенсивны и глубоки, может побуждать другого человека применять в этих случаях какое-либо простое и действенное средство повыше¬ния уверенности в своих силах. Повышение чувства самоценно- сти окажется полезным, когда ей придется встречаться ли¬цом к лицу с теми импульсами и переживаниями, которые, я подозреваю, существуют и являются активными внутри Джо¬ан, но отодвинуты в тень, как, например, гнев, ненависть и обида, или фантазии насилия, убийства, отмщения или даже тайное сексуальное удовольствие.

С Джоан, очевидно, придется серьезно работать с булимией, а также с темой взаимозависимости и взаимодействия тела и психики, со смещением генитального опыта на оральный и со всем символизмом, включенным в эти процессы. Сама Джоан, кажется, готова взяться за это, судя по комментарию, сделан¬ному ею во время интервью в клинике Ренфрю,

когда она вы¬разила желание «работать с чувством, что я набиваю себя». Это замечание было бы для меня особенно важным при приня¬тии решения, брать ли Джоан в аналитическую терапию.
Похоже, существует универсальное соотношение между тен¬денцией к развитию психосоматических симптомов, и даже реальных болезней, и способностью к символизации. Осозна¬ние этого факта может определять терапевтическую страте¬гию и оказаться особенно важным при работе с Джоан.
Нам очень мало известно о раннем детстве Джоан или ее преэдипальных образах и фантазиях. Ее переживания с пяти¬летнего возраста и далее, когда она чувствовала — и была — грубо используема родителями, объективно являются настолько болезненными, настолько интенсивными, пугающими и конф¬ликтными, что их тьма, их тень покрыла как более ранние, так и более поздние события ее жизни. Я подозреваю, что не¬которые из этих событий будут раскрыты при переносе и кон¬трпереносе. Также с их помощью мы могли бы получить дос¬туп к воспоминаниям о том, что с нею происходило, и стиму¬лировать процесс переживания аффектов, сопровождавших эти события, заново, здесь и сейчас. Именно в таком переживании заново в новом контексте и отношениях сегодняшнего дня мо¬жет произойти перемена и исцеление. И эти сегодняшние отношения с аналитиком способны помочь увеличить доверие, веру в «другого» и веру в себя, в свои собственные ресурсы и способности. Это может помочь ей освободиться от темных и зловещих частей ее собственной психической истории, в которой она чувствовала себя пойманной в ловушку и вынужденной попадаться в нее вновь и вновь.

III. Аналитическая психология в культуре и политике

ПОЛЛИ ЯНГ-АЙЗЕНДРАТ. ПОЛ И КОНТРСЕКСУАЛЬНОСТЬ: ВКЛАД ЮНГА И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ

ДЖОЗЕФ РУССО. ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ ГОМЕРОВСКОГО ОДИССЕЯ

ТЕРЕНС ДОУСОН. ЮНГ, ЛИТЕРАТУРА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

ЛОУРЕНС Р. АЛЬШУЛЕР. ЮНГ И ПОЛИТИКА

ЭНН УЛАНОВ. ЮНГ И РЕЛИГИЯ: ПРОТИВОСТОЯНИЕ САМОСТИ

ПОЛЛИ ЯНГ-АЙЗЕНДРАТ.

ПОЛ И КОНТРСЕКСУАЛЬНОСТЬ: ВКЛАД ЮНГА И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Сексуальность относится к той нестабильной области, которая выступает в качестве арены, где основные роли разыгрываются человеческими потребностями и желаниями, при этом каждый пол стремится достичь такого уровня своего развития, который позволил бы ему удовлетворить и дополнить противоположный пол. Именно в тот момент, когда разделение на категории «мужское» и «женское» начинают рассматривать как абсолютное и дополняющее, вся присущая сексуальности сложность сразу же исчезает, как если бы она была всего лишь мистификацией.
(Жаклин Роз, Введение к Ж. Лакан «Женская сексуальность», 1982, с.33)

Пол и различия

Всеобщее разделение человечества на два пола, внешне обозначаемое половыми признаками и символами, оказывает долговременное и интенсивное влияние на психологическое функционирование людей, выступающих как в качестве отдельных личностей, так и в качестве составных элементов пар и групп. С самого своего рождения мы не только начинаем играть разнообразные роли в нескончаемых историях, связанных с нашим собственным и противоположным полом, историях, в ходе которых стимулируются наши возможности активных действий и самоидентификации и одновременно возникают препятствия этим возможностям, но и формируем свои собственные внутренние представления о мужественности и женственности. Одновременно с процессом собственной половой идентификации мы формируем также и свой подсознательный комплекс представлений о противоположном (Другом) поле.
В области межличностных отношений пол выступает

в роли основного организатора. Половая принадлежность имеет столь большое значение, что мы чувствуем необходимость ее немедленного выяснения, как, например, это происходит при рождении ребенка или при любом контакте с незнакомцем. «Каков пол этого человека?» — вот тот вопрос, который определяет направление нашей фантазии, символов и используемых речевых конструкций. При любых неясностях или ошибках в установлении пола человека у нас неизбежно возникает тревога. Как я смогу обращаться к этому человеку, правильно вести себя, сотрудничать с ним, если я не уверен даже в основной категории, в столь значительной степени определяющей то, что можно ожидать от него и на что можно рассчитывать?

Существует множество осознаваемых и неосознаваемых последствий разделения человечества на два пола. При этом не так часто они рассматривались серьезными психологами без сопровождения своеобразным биологическим или, быть может, эссенциалистским утверждением, что мужчины и женщины «такими уж уродились». Таким образом, загадка сексуальности низводится до словесной формулы о различиях, которые есть или должны быть. Такой подход приводит к возникновению психологических теорий, в рамках которых считается, что у одного пола что-то отсутствует, что-то кончилось или чего-то стало меньше. Поскольку большинство теоретиков глубинной психологии придерживались андроцентрической позиции (принимая, таким образом, именно мужчин за эталон здоровья и успеха), то большинство теорий пола и секса описывали женщин, используя терминологию дефицитов — отсутствие пениса, силы, моральной основы, культурных устремлений, интеллигентности, — и пришли к заключению, что «естественное» состояние женщины это подчиненность, нарциссичность, завистливость. Хотя в этом ряду психологов встречались и исключения, особенно среди теоретиков объектных отношений и психоаналитиков-феминисток, которые были в состоянии

осознать, что зависть присуща обоим полам, основной поток теоретических работ, посвященных психодинамике пола, шел в русле сведения половых различий до формулы, определяющейся, в конечном итоге, стереотипами.

Психология Юнга идет в разрез с этим основным потоком. Юнг привлек наше внимание к одному важнейшему аспекту половых различий: к роли противоположного пола как фактора проекций. Он предложил нам взглянуть на те аспекты нашего Я, которые остаются недоступными нашему сознанию, поскольку эти аспекты невыносимо отвратительны для нас или же, напротив, идеализированы нами. И для этого мы можем попробовать воспользоваться проекциями нашего Я на других людей. В его теории контрсексуальности, согласно которой каждый человек обладает некоторой составляющей противоположного пола, обусловленной биологическими следами присутствия этого пола (гормональными, морфологическими и пр.), явно проступают определенные признаки эссенциализма, но при этом психологическим аспектам этого явления Юнг не уделил должного внимания. Это явление приводит к образованию внутреннего Другого Я, неосознаваемой субличности. Эта субличность ведет свою собственную жизнь, как правило, совершенно самостоятельную и зачастую представляющую собой некую проекцию на противоположный пол, фетиш или какой-либо аспект внешнего мира, проекцию, осуществляемую с целью самозащиты от тревог и конфликтов.

Теория анимы и анимуса (этими латинскими терминами Юнг обозначал упомянутые субличности), играющих роль архетипов, представляет собой одновременно метод культурологического анализа универсальных противоположностей и психологическую теорию «проецирующих факторов». Являющиеся элементами юнговской теории, анима — женская субличность, присутствующая в личности мужчина, и анимус — мужская субличность, присутствующая в личности женщины, представляют собой естествен-

ные биологические последствия эволюции контрсексуальности. Хотя развитие этих субличностей происходит на протяжении всей жизни человека, однако, их присутствие проявляется, как правило, в среднем возрасте, поскольку именно в этот период развития личности преобладающим становится смещение внутренней идентификации. Внешне проявляющиеся в виде эмоционально подавляемых образов, эти архетипы образуют те скрытые признаки противоположного пола, которые присутствуют в каждом из нас, то есть образуют что-то вроде родственной души, несущей в себе потенциал идеализации и, одновременно, потенциал отверженности. Теория контрсексуальности Юнга внесла заметный вклад в психологию бессознательного, в рамках которой «противоположный пол» оказался настоящей проблемой каждого, поскольку вдруг выяснилось, что тень этой противоположности начинается у самых ног ее наблюдателя. В отличие от теории Фрейда, сфокусированной на страхе кастрации и зависти к обладателю пениса (что приводит к приданию центрального значения именно пенису, фаллосу и мужской силе), юнговская теория пола оказывается более гибкой и пригодной к расширению сферы ее приложения в современном децентрализованном мире. Задолго до того, как теоретики объектных отношений (такие, как Мелани Клейн, Рональд Фейрбейрн и Вилфред Бион из ранней группы теоретиков или Томас Огден, Джеймс Грот-штейн и Стефен Митчел из наших современников) пришли к выводу, что личность по сути своей децентрализована и имеет автономные внутренние суборганизации, Юнгом была разработана диссоциативная модель личности, основной упор в которой был сделан на расщеплении внутренней идентификации на Я, определяемое осознаваемым полом, и на осознаваемую в меньшей степени (или вовсе неосознаваемую) контрсексуальную Противоположность.

В ходе своей практической работы и теоретических исследований (Янг-Айзендрат, 1993; Янг-Айзендрат

и Видеманн, 1987) в области аналитической психологии я была вынуждена пересмотреть существующие определения контрсексуальности и анимы-анимуса. Необходимость этого пересмотра в значительной степени была вызвана также и современной критикой феминизма и конструктивизма. По моему мнению, как и по мнению многих других психоаналитиков, подобные критические выступления в значительной степени подорвали веру в универсальность половых различий, в существование раздельных «мужских» и «женских» способов бытия. Вместо архетипов маскулинного, фемининного, анимы или анимуса я выбираю основным направлением своих исследований универсальную противоположность или дихотомию нашего расщепленного по половому признаку мира. Рассмотрение двух полов как противоположностей, несущих в себе взаимодополняющие потенциалы, прочно вошло во многие психологические, культурные и социальные представления и символы. Психолог Джизела Лабуви-Виф (1994) так высказалась о культурологических конструкциях пола:

«Они не только отражают определенные внутренние процессы и явления самоидентификации, а также и внешние социальные реальности, они также в значительной степени и создают эти самые внутренние и внешние реальности. Таким образом, возникающий в результате язык половой идентификации становится некой системой координат, по отношению к которой развивающиеся Я и пытаются самоопределиться, ища при этом подтверждения своей «правильности», как мужчины или женщины, в культуре.» (с. 29)

Прежде чем демонстрировать применение культурологических и клинических приложений этой модифицированной юнгианской теории пола и контрсексуальности, целесообразно произвести уточнение некоторых определений.

Я провожу различие между физическим полом (как, например, в случаях, когда речь идет о первичных половых признаках) и социальным полом. Свой фи-

зический пол мы приобретаем при рождении, а социальный пол (или просто пол) при рождении нам приписывается; эти два понятия отнюдь не идентичны, хотя одно из них и вытекает из другого. Физическим полом определяются телесные различия, структурные и функциональные свойства человеческого тела (включая, например, гормоны и структуру мозга), чем, в свою очередь, определяются возможности и ограничения в области того, кем же мы сможем стать. Прежде всего, это имеет отношение к нашей репродуктивной жизни, ведь существуют биологические различия между полами (такие, как, например, различие в смертности новорожденных и продолжительность жизни), но эти различия находятся за пределами нашего репродуктивного периода.
Социальный же пол (пол) — это что-то вроде клуба по идентификациям, то есть это социальная категория, которая приписывается нам при рождении (а теперь, благодаря ультразвуковым обследованиям, иногда и раньше) на основании физического пола нашего тела. Тогда как физический пол любого конкретного человека неизменен, половая идентификация может варьироваться от культуры к культуре и даже от семьи к семье. Например, в некоторых обществах мужчинам предписывается быть в большей степени ориентированными на дом и семью и больше заботиться о подрастающем поколении, чем женщинам. У нас в Северной Америке и в европейских странах от мужчин ожидается скорее автономность, чем домовитость, но в некоторых субкультурах Северной Америки эти социальные установки могут заметно варьироваться. Например, молодые иранские мужчины (даже те, которые проживают в Америке), согласно тому, как описывает это специалист по антропологии Мери Катрин Бейтсон (1994), отделяются от своих родителей гораздо более медленно, чем их американские сверстники, при этом от них ожидается определенное самопожертвование, забота о матери; поступая таким образом, молодежь заслуживает уважение более старших мужчин. Вот как Бейтсон

описывает это:
«Американской культурой более чем какой-либо другой ценится независимость человека, при этом межчеловеческим взаимоотношениям уделяется меньшее внимание. Однако было время, когда удивительным казалось даже то, что детей оставляли спать одних».
Способ реализации в рамках существующей общественной культуры сложившейся противоположности между зависимостью и автономностью зачастую находит свое отражение и в поведенческих ролях, предписываемых культурой обоим полам. Когда такие сферы деятельности, как воспитание, налаживание и поддержание межличностных отношений, оцениваются как не престижные, они, как правило, отдаются на откуп женскому полу. Когда же они оцениваются более высоко, то они принадлежат уже обоим полам и при этом индивидуальности исполнителя уделяется в таком случае заметно меньшее внимание.
Есть также данные, доказывающие, что половые ожидания человека могут варьироваться в зависимости от ситуации и в зависимости от того, относительно кого именно делаются выводы — относительно самого себя или относительно кого-то другого (Спенс и Савин, 1985). Например, мужчины, проживающие в Северной Америке, для оценки своего пола довольно часто используют такие категории, как сила или рост, тогда как женщины используют для этой цели свою ролевую категорию, например свою роль матери или жены. Но при этом оба пола склонны рассматривать социальный пол как некую данность, «факт из жизни», а не как производную конструкцию, зависящую от выполняемой социальной роли. Многие из нас путают неизменность физических половых характеристик с вариабельностью социального пола. Как следует из всех доступных материалов, основанных на результатах исследований физических и социальных половых различий, никакие устойчивые личностные характеристики не связаны

напрямую с какими-либо устойчивыми различиями между мужчинами и женщинами.
Как только мы приступаем к рассмотрению культурной конструкции пола, то есть, начинаем рассматривать человеческое общество как совокупность мужчин и женщин в их ролевом, статусном и идентификационном распределениях, так сразу же биологические объяснения причин социальных половых различий оказываются неплодотворными. Следовательно, не только нельзя считать верным, что мы «такими уж уродились», но и необходимо признать, что процесс ролевого и идентификационного изменения происходил постоянно, происходит и в настоящее время во всех основных социальных сообществах. Существует лишь одно единственное исключение в этом потоке универсальной изменчивости: во всех основных сообществах мужчины продолжают обладать более высоким статусом и властью при принятии решений, чем женщины. Покушение на физическую дихотомию (то есть оспаривание того, что мужчины сильнее женщин) означало бы покушение на саму основу цивилизованной жизни. Основные мировые экономические системы опираются на использование неоплаченного или недостаточно оплаченного женского труда. Многие из нас, как мужчины, так и женщины, ощущают дискомфорт, сталкиваясь с теми случаями, когда женщины зарабатывают больше, чем мужчины, когда женщины играют более значимые политические роли, даже узнавая, что женщины составляют большинство в современном мире (а это действительно так). Относительная гибкость половых ролей и наличие действительных физических различий между полами не может быть не признана автором любой современной исследовательской работы, посвященной изучению полов, независимо от того, имеет ли эта работа отношение к чисто терапевтической деятельности или выходит далеко за ее пределы. Изменение смысла, вкладываемого в понятие «пол», осознание того, что это понятие представляет собой производное, то есть оно сконструированно из

отдельных элементов, и осознание того, что долговременное доминирование мужчин наложило значительный отпечаток на методику юнгианского анализа, и до сих пор продолжает сказываться как при проведении юнгианского анализа, так и при пересмотре теории Юнга с целью ее адаптации к современности.

Когда люди упорно настаивают на наличии принципиальных различий между физическими полами и утверждают, что женщины по самой своей природе более коммуникабельны, а мужчины, соответственно, более независимы, то они рискуют в результате своего упорства навсегда потерять отдельные части себя самого. Ведь материализация этих частей через их проекцию, зависть и идеализацию может превратиться в самостоятельный способ жизни. При этом осознаваемый или неосознаваемый выбор романтических партнеров может происходить в зависимости от их готовности принять на себя идеализованные или отторгнутые части нашего собственного Я. Психоаналитик Ивлин Кливли (1993) сформулировала эту мысль следующим образом:

«При ... выборе партнера, который по каким-то причинам и сам готов подвергнуться проекциям с вашей стороны, существует возможность спроецировать на него не то, что хотелось бы, и, вступив в тесный контакт с партнером, столкнуться с результатами этой проекции. В результате то, что было спроецировано вами на вашего партнера и затем обнаружено в нем, будет восприниматься вами точно так же, как это воспринималось вами в себе. То есть именно то, что не устраивало вас в самом себе, будет обнаружено и атаковано (или же, наоборот, взлелеяно) вами в вашем партнере».

Проецирование на тех, кто находится рядом — это действие, разыгрываемое в нашем внутреннем театре проективной идентификации, то есть некоторое неосознаваемое мистическое соучастие, как метко окрестил это действие сам Юнг. Мистика проективной идентификации состоит в сверхъестественной

способности пробуждать в другом, а зачастую он же и самый близкий, самые ужасные или наиболее идеализированные черты собственного Я.

Проецирование, проективная идентификация и расщепление

Хотя Юнг не сумел до конца разобраться в проективной идентификации, он все же заметил, что существует процесс интенсивного сближения бессознательной динамики двух людей, проходящих процесс анализа, психотерапии или состоящих в браке. Используя в своих работах для обозначения этих изучаемых явлений антропологический термин мистическое соучастие, введенный Леви-Брюлем, он несомненно столкнулся с тем самым явлением, которое позднее было названо теоретиками объектных отношений, начиная от Клейн и до Огдена, «проективной идентификацией». Бион (1952) возможно первым обратил внимание на межличностную компоненту проективной идентификации. Он описал ощущения реципиента проекции: «Тобой манипулируют так, будто ты играешь какую-то роль в чьей-то фантазии, а какую именно ты вспомнить не можешь». Реципиент ощущает себя чем-то вроде пленника, ему кажется, будто его вынуждают выполнять какие-то неосознанные фантазии проецирующего партнера. Только путем борьбы, ведущейся ради сохранения своего сознания и независимости, реципиент может противостоять этому принуждению, а для того, чтобы суметь выразить то, что ему довелось испытать, ему необходимо добиться осознания проецирующим участником своего участия в процессе проецирования.

Когда в группе или у индивидуума пол недифференцирован, члены группы (этот индивидуум) теряют часть своего Я, после того как «обнаружат», что исключительными обладателями этой части являются другие. Например, если я считаю себя уступчивой, женственной личностью, то, возможно, буду склонна проецировать свои более агрессивные и требовательные составляющие на окружающих и прежде всего, конечно, на мужчин, если конечно, я считаю,

что мужчины агрессивны и эгоистичны по самой своей природе. Считая при этом, что мое собственное поведение никогда не определяется эгоистичными мотивами, я могу спровоцировать своего партнера — мужчину на раздраженные или агрессивные высказывания, которые я смогу рассматривать как «доказательства» того, что именно он и является агрессором.

При определенных обстоятельствах мужчины могут не распознать наличие у себя воспитательных и коммуникативных способностей и прежде всего, это возможно именно в том случае, если по их мнению эти способности совершенно естественны для женщин. Женщины же могут подавить свою склонность к руководству, если им кажется, что мужчины по своей природе более рациональны, решительны и нацелены на достижение результатов. И так далее. Эффект проецирования состоит в воплощении внутренне присущих индивидууму качеств с последующим их «обнаружением» в других людях, животных или даже вещах. Сущность проективной идентификации заключается в том, чтобы пробудить в другом то, что выкристаллизовалось внутри самого себя, а затем «доказать», что это свойство или черта принадлежат именно этому другому, а не самому себе. Как пишет психоаналитик Жаклин Роз в цитате, открывающей данную работу, мистерия сексуальности, представляющая собой игру противоположностей, ведущуюся на контрапунктах, бледнеет и даже может совершенно исчезнуть, если рассматривать два пола как абсолютные и дополняющие противоположности, поскольку в этом случае все содержание этой игры уже установлено раз и навсегда, невозможно выявление каких-либо новых нюансов, невозможно открыть ничего нового, а потому индивидуальные особенности двух представителей противоположных полов никогда не смогут быть выявлены.

Пожалуй, чересчур уж часто два противоположных пола изображались в рамках теории Юнга путем дополнительного деления на Маскулинное и Феминное.

Этот подход привел к защитному расщеплению межличностного и интрапсихичес-кого миров, расщеплению, производимому как в теории, так и на практике. В результате этого сформировалось мнение, что каждый пол представляет собой четко отграниченную часть общечеловеческого опыта. Общим содержанием таких категорий как Маскулинность, мужчина, самец являются в рамках этой теории Логос, рациональность, независимость и целеустремленность. Общим содержанием таких категорий как Феминность, женщина, самка являются Эрос, коммуникативность и субъективизм. Такова картина, обрисованная Юнгом и отразившая предрассудки его культурной эпохи.

Однако для того, чтобы выйти за пределы этих предрассудков, он ввел понятие контрсексуальности, представляющей собой способность каждого из полов развивать на протяжении второй половины своей жизни свойства и качества, присущие противоположному полу. Это дополнение своего Я происходит в процессе его индивидуации. Соответственно, каждый пол может интериорезировать свою противоположность при наступлении в жизни некоторого момента, когда уровень рефлексии и творческой способности становится достаточно высоким для проведения подобного расширения личности, и уже после того как окончательно занял свое место в социальной структуре общества и достиг «соответствующего» уровня полового развития. Критические работы, посвященные юнговской теории полового расщепления, были опубликованы многими теоретиками-юнгианцами, среди которых: Демарис Вер (1987), Полли Янг-Айзендрат и Флоренс Видеманн (1987), Мари Анн Мат-тун и Дженнифер Джонс (1987), Эндрю Самуэлс (1989), Клэр Дуглас (1990), Делдон Мак Нилли (1991), Полли Янг-Айзендрат (1993). Было предложено несколько основных направлений пересмотра юнговской теории анимы и анимуса: 1) предположение о том, что половая идентификация человека нестабильна и каждый человек, и мужчина и

женщина, обладает одновременно и анимой и анимусом, которые, по сути, являются неосознанными прототипами мужественности и женственности; 2) предположение о том, что половая идентификация принципиально нестабильна, но при этом сексуальные различия определяются, в основном, биологией, а анима и анимус архетипически связаны с биологическим субстратом сексуальности, что приводит к тому, что мужчины, в итоге, остаются только с анимой, а женщины — с анимусом; 3) предположение о том, что гибким является социальный пол, однако разделение на два физических пола гибким не является, из чего следует, что анима и анимус представляют собой неосознаваемые комплексы «противоположного физического пола», то есть они являются аффективно нагруженными представлениями о Другом (Других) в том виде, в каком эти представления возникают у индивидуума в семье и обществе.

Лично я придерживаюсь третьего направления. Мой выбор обусловлен теоретической плодотворностью этого подхода, проявляющейся при изучении результатов проекции и проективной идентификации, а также его клинической эффективностью при индивидуальной или семейной терапии; я использую юнговскую концепцию анимы/анимуса в качестве теории контрсексуальности, то есть считаю, что психологические комплексы противоположного пола присутствуют в каждом из нас. В эту теорию входит перечень физических сексуальных различий (включая и обусловленные этими различиями возможности и ограничения), различий, вызывающих зависть к противоположному полу и его идеализацию; универсальное разделение на противоположности; рассмотрение социального пола как подвижной конструкции, меняющейся со временем и в зависимости от ситуации. В рамках моего подхода термин «анимус» относится исключительно к женскому контрсексуальному комплексу, а анима — соответственно, только к мужскому; этот подход позволяет высветить различия природы физического и социального пола:

никто не может обладать обоими физическими полами или обоими социальными полами одновременно, кроме того, не существует и какой-либо третьей возможности.

Разделение на противоположности символического ряда, то есть: языка, имиджа, внешнего проявления приводит к интрапсихическому разделению на осознаваемую идентификацию в качестве женщины или мужчины, соответственно, и на контрсексуальный комплекс противоположного пола. И Эго, и Другой представляют собой эмоционально нагруженные психологические комплексы, в основе которых лежат архетипы. Ядром эго является архетип Самости; ядром «Другого» является архетип контрсексуальности (противоположного пола). И эго и Другой внешне проявляются в имидже, привычках, мыслях, действиях и представлениях, которые возникают и фиксируются в рамках матрицы взаимоотношений. Огден (1994), излагая теорию «внутренних объектов» Ферберна, так описывает процесс того, как психологические комплексы (а в его терминологии — внутренние объекты) управляют личностью в целом:

Когда Ферберн говорит, что внутренние объекты являются не «простыми объектами», а динамическими структурами, он имеет в виду, по-видимому, что ... внутренние представления являются не чисто умозрительными отражениями внешних объектов, а скорее, активными агентами, активность которых, сопровождающаяся некоторыми специфическими характеристиками, воспринимается как самими активными агентами, так и другими динамическими структурами.

Что же касается эго-комплекса, представляющего собой наиболее ясно осознаваемую структуру бессознательного, то его характеристики определяются довольно легко, однако осознание «активной компоненты» анимы и анимуса связано со значительными сложностями. Для этого обычно требуется глубокий самоанализ и хорошая психологическая подготовка, то есть наличие способности к осознаванию и обо-

значению тех проявлений проекции, которые осуществлены на партнера, любовника (любовницу), друга, родителей, детей, терапевта.
Ключевым моментом, определяющим превращение контрсексуальности в могучую эмоциональную детерминанту развития личности, является тесная связь контрсексуальности и эго: именно контрсексуальным Другим и определяется то, каким может стать эго индивидуума, им же накладываются и ограничения на возможности этого становления. То, как я действую, и то, как я осознаю себя как представительницу женского пола, влечет за собой и определенные ограничения на то, что же я воспринимаю как несвойственное женщине, то есть как мужское, немое. Таким образом, мой контрсексуальный комплекс парадоксальным образом является продуктом, производным моего родового Я. То, что для мужчины является анимой или (в ранее применявшейся мною терминологии, 1993) воплощением «любовницы его мечты» (как в положительном, так и в отрицательном аспектах содержания этого термина) все это является продуктом его собственной мужественности, то есть того, что он может позволить себе как мужчине. Аналогично и то, что для женщины является анимусом, то есть «любовником ее мечты», является продуктом ее женственности. Наши фантазийные представления о противоположном поле основываются на том, чего лишено, и зачастую абсолютно наше собственное Я.
При наличии дихотомии пола настолько сильной, что происходит расщепление мира на две части, мужскую и женскую, у индивидуума появляется склонность к самозащите путем полного расщепления контрсексуального комплекса, производимого таким образом, чтобы обнаруживать его признаки исключительно у других людей. В культурной сфере наблюдается множество симптомов этого явления.
Примерами таких симптомов являются все те художественные произведения, художественные фильмы и произведения изобразительного искусства, в кото-

рых женщины предстают перед нами как неотразимые мадонны, шлюхи, невероятно соблазнительные или отвратительные матери, суки, ведьмы, злобные тещи и так далее. Подобных образов множество и все они являются продуктом мужской контрсексуальности, их эмоционально нагруженных представлений, привычек, мыслей, действий и соображений, являющихся результатом бытия мужчины в обществе, испытывающем страх перед властью женщины. Эти мужчины плохо представляют себе, что же значит быть женщиной, однако с точки зрения женской половины человечества все эти люди могут рассматриваться как некоторая объединенная в результате культурной интроекции совокупность. В культурном плане для женской сущности характерно наличие определенной эмоциональной силы (зачастую, однако, имеющей негативный оттенок), но традиционно женщинам приписывается отсутствие силы и способности к принятию решений. Мужские представления об идеальных любовницах сводятся к привычным для них чувственным и идентификационным восприятиям, однако, эти восприятия неаутентично отображают реальную жизнь женщин.
А что же можно сказать об образах идеальных любовников, характерных для женского восприятия? Благодаря значительному воздействию женщин на культуру, сформировавшемуся за последние двадцать пять лет, мы получили возможность анализировать также и женские контрсексуальные комплексы, выраженные в художественных фильмах, литературе и изобразительном искусстве. Что же мы видим? Демонических и накачанных до быкоподобия мужчин, потерявшихся мальчишек, неспособных к развитию и к налаживанию отношений, чувствительных эротических героев, бисексуальных любовников. До некоторой степени для мужчин действительно характерны эти проекции женской контрсексуальности, особенно в части, где они представляются как потерявшиеся некомпетентные мальчишки, суть которых определяется характерной обобщающей

фразой: «они просто не способны это понять». Немало взрослых мужчин приходит к семейным психотерапевтам с жалобой на то, что им «просто не удается понять этого» и которые не могут даже вообразить, чем же недовольны их партнерши и почему же их (мужские) методы налаживания отношений терпят провал. При сохранении спроецированной контрсексуальности неизменной, ею начинает пропитываться весь окружающий мир, что, в свою очередь, приводит к возникновению барьеров, препятствующих дальнейшему развитию личности, барьеров, преодолеть которые возможно уже никогда не удастся, если половая дихотомия сохранится у человека на протяжении всей его жизни.

Индивидуация, самоосознание, трансцендентная функция

Юнг определил индивидуализацию как осознание и интеграцию внутренних конфликтов, осознаваемых и неосознаваемых комплексов, в том числе и комплекса контрсексуальности. Осознание своей внутренней нецелостности приносит осознающему некоторую свободу, понимание сложности своей собственной внутренней природы и дает ему возможность как бы «отстраниться» от отдельных ее проявлений. Под отстранением я понимаю способность наблюдать, классифицировать и изучать отдельные аспекты собственной личности без их непосредственного проявления. Для этого требуется достаточная степень развития внутренней рефлексии и некоторое освобождение от детских и некоторых других комплексов, чего удается достичь лишь немногим людям. Как сказал Юнг, дорога открыта для всех, но немногим удается пройти по этой дороге и достичь индивидуации, то есть ощутить свою «физическую целостность».

Дверь на пути к индивидуации открывается перед человеком зачастую через опыт невроза: саморасщепление — это первый смелый рывок. Достаточно сильное разочарование, дефицит активности, неспособность к достижению поставленных целей, какие бы мучительные усилия для этого достижения ни

прилагались, мучительные проявления негативных комплексов (например, поступки в стиле подражания агрессивному отцу, своей подавленной матери или в стиле ребенка, играющего роль жертвы) — вот типичные признаки подобного пробуждения, открывающего путь к индивидуации. Реальные цели вытесняются нашими мечтами и фантазиями, а наша сила воли оказывается совершенно подорванной. До тех пор мы не способны ощутить свою раздвоенность, пока наша внутренняя «реальность» опирается на наши детские комплексы, что может происходить либо в результате неосознаваемой идентификации с ребенком, сопровождаемой проецированием родительского образа, либо в результате идентификации с кем-то из агрессивных родителей и сопутствующей проекции беспомощного ребенка.

Личность, неспособная ощутить расщепления своего внутреннего Я, вовсе не является психологически целостной («психологическим индивидуумом» — в терминологии Юнга) и поэтому неспособной к внутренней рефлексии и самоанализу. Подобные личности обычно считают, что их состояние полностью обусловлено тем, что «так устроен мир» и «такими уж мы уродились». Спросите подобную личность, и даже откровенно симптоматичную личность (например, алкоголика, наркомана или личность с неутолимым аппетитом), почему она считает разумными свои явно, нерациональные поступки, и вы, скорее всего, услышите ответ: «Потому что это правильно». То есть у подобных личностей полностью отсутствует какое-либо представление о системе отсчета, о существовании некоторых базовых предположений и эмоций, которые и лежат в основании их собственной «правильности».

Многие наркоманы и алкоголики, проживающие в Северной Америке и Европе, полностью лишены самосознания и не обладают какой-либо психологической индивидуальностью. Эту индивидуальность они заменяют применением традиций и ритуалов. Хотя в принципе, психологическую индивидуальность воз-

можно приобрести и на пути применения традиций и ритуалов (а для некоторых традиций, например для буддизма, такой путь можно считать даже характерным), большинство живущих согласно традициям на протяжении всей своей жизни все же в психологическом отношении остаются детьми. Они даже не подозревают о присутствии и роли в их личном жизненном опыте субъективных факторов и, естественно, они не ощущают при этом какой-либо ответственности за уже прожитую ими часть жизни.
Некоторые виды культур кажутся буквально благоприятствующими неврозам. В рамках таких культур больше приветствуется человеческая индивидуальность, чем гомогенность или единство. Вследствие того, что индивидуальность доминирует в таком обществе, люди рискуют столкнуться с конфликтными ситуациями, связанными с различиями в предпочтениях, идеалах, представлениях об истине. Подобные типы обществ, например, Северо-Американская демократия, порождают социальный хаос и иерархический индивидуализм, но при этом они же обеспечивают свободу личности и дают возможность ощутить признаки внутреннего конфликта. Люди регулярно сталкиваются с расхождениями в идеалах, желаниях и тому подобном, и реальность этих расхождений подтверждается самой доминирующей культурой. В отличие от описанного, другие виды общества больше ценят уравнительную и несостязательную коммунальную организацию, в рамках которой развитие неврозов менее вероятно. В подобном коммунальном обществе представления о внутреннем Я, о возможности расщепления этого Я, об индивидуальных потребностях и существовании персональных истин могут быть в значительной степени менее осознаны. Коллективные традиции обеспечивают таким обществам средства для единообразного развития различных человеческих личностей на протяжении всего их жизненного пути. Возможно, что единственным легко доступным средством развития для тех из нас, у кого отсутствуют отчетливо выраженные жизнен-

ные традиции, является психологическое самоосознание. В результате такого осознания мы получаем возможность постепенного формирования порядка из первоначального внутреннего хаоса и начинаем самостоятельно отвечать за свое субъективное состояние.

Что же происходит с людьми, которым не знакомо чувство внутренней раздвоенности и которым, как следствие, незнакомы и связанные с нею проблемы? По мнению Юнга, самоидентификация с «персоной» всегда предшествует проявлению внутреннего раздвоения и может послужить его предотвращению. По Юнгу «персона» представляет собой что-то вроде защитной маски, которая используется при исполнении какой-либо социальной роли или придания себе желательного «социального облика»; формирование «персоны» происходит в детстве в процессе идентификационного формирования личности. В результате, человек приобретает тот облик, который «приличествует» активному, деятельному человеку. В юности, попадая в среду, в которой культивируется индивидуальность, персона выполняет функцию создания образа психологической индивидуальности, эта функция необходима личности в тот период, когда индивидуальности уже придается исключительное значение, но сама личность еще не доросла до понимания того, каким же образом эта индивидуальность реально формируется. Тогда персона использует декоративную индивидуальность, имитируя свою исключительность. Концепция «ложной индивидуальности» Винникотта, используемая для защиты истинного внутреннего Я, во многом сходна с концепцией «персоны» Юнга, но формирование ложного Я является исходно патологичным. Персона же изначально выполняет адаптивную функцию, функцию имитации (или реализации) того, что пока недоступно пониманию. Персона может трансформироваться в патологию только в том случае, если она будет тормозить развитие процесса самовосприятия, а также аутентичности и других свойств уже после

наступления взросления.
Когда занимающаяся самоанализом юность задается вопросом «Кто же Я?», то ответ ищут в терминологии, характерной для персоны: рассматривается следующая альтернатива: либо иммитация либо отвержение уже усвоенных идеалов и ценностей. В нормальных условиях, когда травмы детства отсутствуют, персона в юности представляет собой «всего лишь маску коллективной души, маску, иммитирующую индивидуальность, позволяющую ее носителю поверить в свою индивидуальность, и заставляющую других сделать это».
Для того чтобы прийти к самоосознанию, личность должна разрушить свою самоидентификацию с персоной и принять на себя ответственность за многоголосие субъективности, присутствующее в его собственном Я. По мнению Юнга, именно невроз зачастую открывает возможность такого развития:
Невроз — это саморасщепление. Для большинства людей причиной этого расщепления является то, что наше сознание стремится придерживаться установившихся моральных идеалов, тогда как наше бессознательное преследует свои аморальные идеалы, которые наш сознательный разум пытается отрицать.
Невротический конфликт приводит к потере самоконтроля, а эта потеря, в свою очередь, подводит индивидуума к вопросу о его (или ее) мотивах и идеалах.
Целью индивидуации является придание реальной повседневной власти этой трансцендентной функции, этой борьбе и взаимодействию противоположностей. Для того, чтобы достичь этой цели, личность должна развить у себя способность к «метапознавательному процессу», то есть способность рассматривать и оценивать свои субъективные состояния с различных точек зрения. Для этого необходимо научиться смотреть на себя не просто с точки зрения сознательного эго-комплекса и не просто с гиперэмоциональной, родственной эго-комплексу, точки зрения. Вместо этого необходимо суметь найти не-

кую «третью» точку зрения, с которой можно рассматривать и анализировать эти две предыдущие точки зрения без принятия их за истину. Именно эта третья перспектива и представляет собой ту самую трансцендентную функцию (сравнимую с «потенциальным пространством» Винникотта), используя которую можно вступить в диалектические отношения с различными аспектами своего Я. Юнг считает, что теоретически наличие этой функции иллюстрирует существование Самости.. Как показывает опыт, человек приходит к пониманию и принятию существования целого ряда внутренних состояний без внутреннего усилия, а скорее испытывая в ходе этого процесса некоторое облегчение и радость бытия. Типичным результатом прохождения этого процесса является достижение просветления и эмпатии, усиление мужества и способностей к творчеству, то есть, именно того, что, словами Юнга, и необходимо для объединения противоположностей.

Проявления пола и контрсексуальности в неврозах и при индивидуации

Аналогично тому, как раннее половое развитие требует для своего описания различной терминологии в зависимости от того, описывают развитие мальчика или девочки, так и более позднее развитие человека требует своей терминологии в зависимости от его пола. Основной проблемой, возникающей в процессе идентификации и развития мужчин, является ощущение чувства потери и бессилия, которое они испытывают по мере знакомства с тем образом жизни и тем стилем мышления, которые они ранее характеризовали как типично «женские». Наоборот, в центре женского развития оказывается деидеализация «мужского», происходящая в их сознании по мере их борьбы с проявлениями собственной властности.

Всесторонняя личность в свой юношеский период, несет в себе одновременно мужские и женские сущности и роли, что представляется для молодых людей особенно притягательным и властным.

При этом, девушки предпочитают оценивать себя по

своей внешности, считая, что они уступают мужчинам как по силе, так и по интеллигентности. Даже в наше время, когда некоторые молодые женщины вполне могут считать себя «равными», им все еще более приятны высокие оценки их внешности (стройности и красоты), чем оценки их достижений в спорте, учебе или работе.

Журналист и автор Наоми Вулф (1991) называет современные требования к женскому телу «мифом красоты». Она напоминает нам, что социализация юных девушек происходит ради того, чтобы они стали объектами чужих желаний, вместо того, чтобы поощрить их становление в качестве субъектов своих собственных желаний. Миф красоты все еще остается непокоренным островом в море завоеваний, которых женщины уже сумели добиться, борясь за свои права. На этот же миф продолжают ссылаться как на некую «истину», основанную на биологической идеологии. Вот как Вульф описывает это:

Объективно и повсеместно существует понятие качества «красоты». Женщины должны стремиться достичь этого высокого качества, а мужчины должны стремиться к обладанию женщинами, достигшими этого качества. В этой ситуации императив присутствует только для женщин, а не для мужчин..., потому что так уж сложилось в ходе эволюции: сильные мужчины борются за красивых женщин, а красивые женщины более репродуктивно успешны...

Эта загадочная половая дихотомия на «сильных» мужчин и «красивых» женщин распространяется и на юношеский период и закладывает основания для дальнейшего развития неврозов и для индивидуации.

«Двойное ограничение» женской авторитарности проявляется уже в ранней юности. Если молодая женщина слишком откровенно проявляет свою склонность к авторитарности, то окружающие будут оценивать ее в терминологии «слишком» — слишком эмоциональная, слишком напористая, слишком умная, слишком агрессивная или даже слишком муже-

подобная. Если же им не удастся подавить ее авторитарность, то уже ее ближайшее мужское окружение будет оцениваться в терминологии «слишком» — эти мужчины окажутся слишком зависимыми, слабыми, незрелыми или даже с эмоциональными нарушениями. Независимо от того, как женщине удается справляться со своей властностью, все равно она неизбежно получит оценку «неверно», именно потому, что на само это направление наложено «двойное ограничение» (более полное обсуждение данного вопроса — Янг-Айзендрат и Видеманн, 1987). По мере прохождения женщинами социализации, то есть по мере их вытеснения на периферию социальной активности или по мере их отступления перед мужчинами, происходит растворение контрсексуального комплекса силы, интеллигентности и компетентности или проецирование этого комплекса на мужчин и организации. А затем уже происходит самоидентификация женщин как уступчивых, неуверенных, слабых, некомпетентных. В результате, юная женщина оказывается склонной к недооценке своих способностей и силы и полагается при самооценке на свою внешность, а если она чувствует, что ее внешность «не дотягивает», то уровень ее самооценки резко падает.

Юноши-подростки, наоборот, поощряются к переоценке своих возможностей и способностей. Они склонны рассматривать окружающий мир как «мир мужчин» и зачастую при идентификации персоны переоценивают роль таких качеств, как атлетичность телосложения, сила, интеллигентность или творческие способности. Обескураженные собственной слабостью или неудачами, молодые мужчины могут придти к заключению, что они не вписываются в стандартные рамки жизни и поэтому начинают заниматься неразумной или даже опасной деятельностью. Персона молодого белого мужчины формируется в рамках такого узкого набора понятий как успех, состязательность, сила и независимость. Такие расплывчатые контрсексуальные комплексы, как сла-

бость, ограниченность в возможностях, зависимость, материальная необеспеченность и уязвимость, рассматриваются как исключительно «женские» и зачастую воспринимаются как абсолютно несвойственные мужчинам. Даже когда молодые мужчины понимают, что сами они в действительности чувствительны, экспрессивны и склонны к творчеству, они пытаются убедить себя, что в этих своих качествах они могучи и уникальны, пытаясь таким образом приписать себе исключительные привилегии и особый статус в символической структуре порядка.

Обычно лишь по достижению десяти — двадцати лет начинается эрозия мужской личности. Как правило, к середине своей жизни многие мужчины оказываются разочарованы тем, чего же им удалось достичь: друзей и признания не так уж много, добиться высокого статуса и власти не удалось, деньги и материальные ценности утекли, как песок сквозь пальцы. А некоторые мужчины ощущают еще и давление со стороны членов своих семей, вызванное неполноценностью семейных взаимоотношений.

Во всех остальных отношениях казалось бы здоровый мужчина вдруг испытывает невротический срыв и депрессию, обусловленные тем, что чего-то, повидимому, не хватает в нем самом. Мужчина, ранее преуменьшавший значимость своей персоны, вдруг становится нарциссичным, тщательно защищающим себя от осознания своей зависимости от других. Другой, ранее переоценивавший собственное эго, теперь испытывает беспокойство или даже впадает в маниакальные, навязчивые состояния, требуя подтверждения своей успешности от окружающих. По мере усиления процесса разрушения их личности, большинство мужчин испытывают глубочайшее отчаяние, обнаруживая отсутствие выдуманных в период юношеской завышенной самооценки качеств и способностей своей личности или своего эго. При этом, вместо того, чтобы обвинить в этом крахе самого себя (как сделала бы в подобном случае любая женщина, это утверждение я подтвержу чуть позже),

такие мужчины начинают ощущать свою полную беспомощность. Пропасть между инфляцией эго или личности и только что осознанным действительным положением вещей кажется им невероятно огромной. Для женщин же ситуация носит совершенно другой характер. Поскольку на протяжении своей жизни женщины наталкиваются на огромное количество конфликтов, направленных на подавление их женской властности, а также на навязывание им «неспособности правильного понимания вещей», то зачастую они приходят к неврозу раньше, чем мужчины. Женские неврозы являются результатами и следствиями идентификационного кризиса, наступление которого ускоряется проблемами, связанными с работой, с воспитанием детей, с любовью. Именно себя им приходится рассматривать как основную причину того, что дела вдруг пошли так плохо. Именно самоедство и чувство собственной неполноценности представляют собой наиболее типичные невротические симптомы, которые я наблюдаю у женщин, обращающихся за помощью к психотерапевту. Даже для женщин абсолютно здоровых во всех других отношениях, не перенесших травмы детского периода, процесс подавления их авторитарности зачастую выполняет роль пускового механизма, ведущего к неврозу.

Женщине необходимо в процессе своего развития решить следующие задачи: во-первых, осознать наличие у себя таких качеств, как способность к руководству, компетентность, великодушие или властность, то есть именно тех качеств, которые, как ей казалось, принадлежат исключительно другим людям, и во-вторых, избавиться от образа юной женственности. Хотя данная задача на традиционном психоаналитическом жаргоне обозначается как «увеличение силы своего эго», мне представляется, что при решении клинических задач более подходит терминология Юнга. Как терапевту мне гораздо чаще приходится сталкиваться, работая со взрослыми женщинами, с такими проблемами, как женщина с внешно-

стью хуже-некуда (или «непривлекательность» как страшнейший порок), контрсексуальный комплекс якобы полного отсутствия способностей и, наконец, материнский комплекс. Такая страдающая женщина зачастую защищает и оправдывает свое чувство вины и неполноценности путем неосознаваемой самоидентификации со своей подавленной или не сумевшей реализоваться матерью, а дополнительным средством защиты при этом является проецирование на других своей собственной силы. Она не может уверенно использовать свою агрессивность, ярость или власть в своих собственных интересах, точно также она не может пользоваться и своей интеллигентностью или своими знаниями. Типичным примером, подтверждающим данное утверждение, является женщина в возрасте чуть за тридцать, с дипломом об окончании колледжа, с двумя детьми и работающая по специальности, которая обнаруживает, что она полностью лишена способности самостоятельно принимать важные решения относительно своей собственной судьбы. Зачастую она ощущает, что не удовлетворена или раздражена, но при этом не способна понять, чего же именно она хочет. В этом случае именно интеграция в сознательную субъективность ранее отвергавшегося контрсексуального комплекса, растворение юношеского представления о второсортности женщины и анализирование комплекса угнетенной обидчивой матери открывают дорогу к индивидуации. При этом целью индивидуации является осознавание наличия в собственной личности целого ряда субъективных комплексов, знакомство с биографией каждого из этих комплексов и обретение перспективы, гибкой и творческой.
Что происходит с точки зрения психотерапии с испытывающим отчаяние мужчиной средних лет? Зачастую испытываемые им чувства депрессии и потери могут быть достаточно полно определены в рамках терминологии спроецированного и диссоциированного женского комплекса. Обретение способности чувствовать и понимать свою зависимость, свои потреб-

ности и свою слабость дает мужчине определенное внутреннее освобождение, которое, однако, не равносильно облегчению. Но в процессе переживания и осознания этих ограничений и их словесного формулирования мужчина постепенно обнаруживает в самом себе необходимые ему недостающие части и такие ресурсы, о существовании которых первоначально невозможно было догадаться. Зачастую эти ресурсы лежат за пределами сферы его взаимоотношений с другими людьми и относятся к его способности более терпимо относиться к самому себе, предъявляя меньше претензий к уровню собственного совершенства, успешности, амбициозности, постоянной готовности и тому подобному.

При проведении психотерапевтических сеансов с мужчинами среднего возраста с целью выявления скрытого контрсексуального комплекса особенно важно присутствие эмпатии и отчетливое отражение внутренней уязвимости пациента и его неудовлетворенных потребностей. Материнский комплекс может окрашивать мужскую контрсексуальность в течение целого ряда лет его идентификации с персоной. Высочайшая чувствительность к мужскому восприятию требуется от терапевта — женщины, которая с большой степенью вероятности будет рассматриваться мужчиной в процессе его перехода как могущественная (соблазняющая либо карающая) Мать. Один мужчина, которого я наблюдала в течение ряда лет и который работал над своим нарциссичным, требовательным, но при этом и снисходительным материнским комплексом, был поражен, когда я что-то сказала о различии между восхищением и любовью. «Неужели между ними и вправду есть какое-то различие?» — спросил он небрежно. Я тут же обратила особое внимание на этот вопрос, поскольку он выявил, что эти понятия неразличимы для этого мужчины. В юности он вызывал у окружающих восхищение своими атлетическими и интеллектуальными способностями и считал себя неуязвимым для неудач или поражений. Но теперь в сравнительно молодом

возрасте он столкнулся с необходимостью подвергнуться операции на открытом сердце, и в его сознании не могло уложиться, как же такое могло случиться с ним. Он не доверял никаким словам, относящимся к его болезни, если в интонации, с которой они произносились, проскальзывало хоть малейшее сочувствие, а его материнский комплекс часто проявлялся, когда он говорил, что не выносит некомпетентности. Его контрсексуальность была расщеплена между «прекрасной, но строгой стервой» и «женственной, восхитительной» молодой женщиной, которая и представлялась ему эротичной. В данном случае интеграция контрсексуального комплекса состояла в том, чтобы проявить его собственную способность ощущать свою потребность в зависимости, чтобы дать ему возможность выражать свою слабость и страх, дать ему возможность ощутить, насколько же эмоционально подавляющим был он по отношению к жене и детям.

С контрсексуальной тематикой особенно часто приходится сталкиваться терапевтам, работающим с гетеросексуальными семейными парами, поскольку именно для таких пар основной причиной семейной травмы становится проективная идентификация. Каждый из членов травмированной семейной пары склонен приписывать своему партнеру максимально примитивные и отвратительные черты и делает это в такой манере, что оба супруга буквально выходят из себя. Понимание сущности контрсексуальных комплексов, особенно их социальной и культурной связи с полом, позволяет психотерапевту помочь таким семейным парам преобразовать этот ужасный антагонизм и эти мучительные конфликты в эффективный диалог (более полное рассмотрение этого вопроса см. в Янг-Айзендрат, 1993).

Юнгианский подход к психотерапии пар открывает необычайно широкие возможности для психоаналитической коррекции бессознательной динамики взаимоотношений между партнерами. Поднимая внутреннего Другого до уровня осознаваемого, юн-

гианская терапия семейных пар позволяет создать некоторое новое пространство, а именно диалоговое окно, оказавшись в рамках которого, партнеры могут понять трансцендентальную сущность своих конфликтов. Являясь носителем напряжений внутри спроецированной «противоположности» и перенося эти напряжения друг на друга, партнеры приходят к пониманию, что их «брак» носит характер «психологических отношений», как обозначил это явление Юнг в своем эссе, опубликованном в 1925 году. Данной формулировкой Юнг подчеркнул то, что эти отношения представляют собой НЕ терапевтические отношения, а некое священное пространство, в котором каждый из партнеров сталкивается со своим наиболее отвратительным и наиболее идеализированным отражением в другом партнере. Затем интимные взаимоотношения обоих партнеров превращаются для них в арену индивидуации, поскольку теперь они являются отражениями друг друга, возникающими в результате зеркальных трансформаций. Понимание этих взаимосвязей позволяет им внести некий элемент игры в столкновения с демонами и блудницами контрсексуальности. Целью этого психотерапевтического процесса является защита освоенного безопасного пространства, занятого интимной дружбой партнеров, и принятие осознанной ответственности за примитивные деструктивные и творческие потребности своей контрсексуальности. Хотя конфликтность и несогласия являются неизбежными спутниками любой интимной дружбы, особенно при уже сформировавшейся семье и долговременных партнерских отношениях, но все же по мере прогрессирующего понимания партнерами этой истины относительно самих себя, продолжающиеся конфликты и несогласия приобретают новое или иное содержание.

Заключительные замечания

В данной главе я попыталась показать, как юнговская теория контрсексуальности может быть дополнена современным пониманием пола и проективной идентификации. Я коснулась только некоторых вопросов из множества возникающих, именно тех вопросов, на примере которых можно продемонстрировать то, насколько наше развитие подвержено воздействию со стороны контрсексуальности, пола социального и пола физического.

В первой части данной главы рассмотрен вопрос, почему же разделение на два пола оказало столь мощное организующее воздействие на наши осознаваемые и неосознаваемые сущности. Понимая, что жизненный опыт существования личности складывается из набора субъективных восприятий. Юнг пришел к необходимости обеспечения современных психоаналитиков пониманием сущности проективных факторов, связанных с противоположностью физического и социального полов. И все же культурные пристрастия Юнга и присущая ему склонность к чрезмерной универсализации половых различий должны быть скорректированы в свете современных работ по исследованию антропологии и развития полов.

В результате подобной коррекции теория Юнга приобрела дополнительную гибкость и вышла за пределы стереотипных представлений о полах, что вполне соответствует и культурным нормам самого Юнга. Приверженность этим стереотипам иногда вынуждала теоретиков и терапевтов-юнгианцев пытаться втиснуть практический опыт своих пациентов в жесткие рамки Маскулинного и Фемининного, вместо того, чтобы попытаться выяснить, какой же именно смысл вкладывают сами эти люди в свое представление о поле.

Тогда как теории, сами по себе, являются не более чем отдельными историями, причем всегда вполне конкретными, теория контрсексуальности выделяется на общем фоне других теорий своей гибкостью и возможностью ее применения для понимания того, как же люди разыгрывают в жизни свои эротические

взаимоотношения и фантазии, что именно представляется им наиболее ужасным, наиболее желанным, идеальным — и при этом, несвойственным им самим. Интеграция этих значений контрсексуальности и их использование для обеспечения творческого развития и достижения ответственного партнерства – вот что является основной компонентной индивидуации, непрерывно протекающей на протяжении всей человеческой жизни.

ДЖОЗЕФ РУССО.

ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ ГОМЕРОВСКОГО ОДИССЕЯ

I

Мы часто используем символическое мышление, чтобы представить себе окружающие нас таинственные силы. Эта работа, в ходе которой вырабатываются символы, может быть как бессознательной, так и сознательной. Она находит соответствующие ее духу орудия и особенно артистическое выражение в сновидениях, мифах и сказках. Соответственно, нет ничего удивительного в том, что художественная литература вообще, и особенно те ее жанры, которые теснее всего примыкают к фантастическим структурам мифов и сновидений, — т. е. фольклорная волшебная сказка и эпос — легко поддается символическому прочтению.

Психология и антропология (вместе с фольклористикой) — две дисциплины, которые систематически занимаются теорией и методологией толкования систем символов, используемых отдельными индивидуумами (психология) или целыми обществами (антропология) для выражения своего видения мира и вообще главного в их жизни. Здесь я хотел бы продемонстрировать, как теория архетипов юнгианской психологии, будучи дополнена идеями и фактическими данными фольклористики и антропологии, может

пролить свет на существенные аспекты одного из краеугольных камней европейской литературной традиции — на «Одиссею» Гомера.

Своей характерной сложностью эта эпическая поэма не в последнюю очередь обязана двусмысленности морали ее главного героя, Одиссея, — факт, широко отмечаемый критикой, который, однако, до сих пор не нашел удовлетворительного объяснения. Я думаю, что это качество главного героя так задевает и беспокоит нас потому, что черпает энергию из архетипа Трикстера — одного из крупных универсальных архетипов.

Из всего идейного наследия Карла Густава Юнга его теория архетипов коллективного бессознательного, несомненно, лучше всего известна и наиболее важна как для психологов, так и для непрофессионалов. С тех пор как Юнг впервые выдвинул концепцию архетипа, она претерпела много видоизменений; в частности, сам Юнг несколько раз пересматривал свои взгляды на этот предмет. Юнговское понятие архетипа временами выглядит сродни концепции платоновских идеальных форм — сущностей, находящихся за сценой мира, воспринимаемых органами чувств частных феноменов, совершенных и вечных парадигм, к которым восходят все объекты индивидуального восприятия и мышления. В других случаях Юнг четко проводит различие между этими более абстрактными и «непредставимыми» архетипами, т. е. архетипами «как таковыми», и многочисленными архетипическими образами и идеями, принадлежащими индивидууму и отражающими, как мы можем заключить, его опыт, связанный с определенным местом и временем. Современные юнгианцы, во избежание высокой степени абстрактизации, характерной для некоторых формулировок Юнга, делают упор на имманентности архетипов индивидуальному бессознательному и на соответствии архетипов социально-историческому контексту. Архетипы можно сравнить

с открытыми этологами, врожденными разрешающими механизмами, которые представляют собой часть врожденной и передающейся по наследству физиологической структуры мозга животных. Архетипы удобно представлять себе как паттерны энергии, обладающие потенциалом, который позволяет им создавать образы.

Именно этот потенциал, организующий восприятие вокруг неких ключевых представлений и образов и снабжающий процесс такого восприятия исключительной энергией, делает архетипы столь важными для интерпретации литературных произведений. Художники слова инстинктивно отливают свое повествование в формы персонажей, ситуаций и драматических взаимодействий, несущих, так сказать, высокий эмоциональный или духовный заряд. Фактически, мы можем сказать, что величайшими творцами литературы становятся те, кто обладает счастливым сочетанием интуиции, позволяющей им чувствовать и вызывать крупные архетипы, и искусства, позволяющего им эффективно манипулировать этими архетипами.

Гомеровская «Одиссея» пленяет умы слушателей и читателей не одно тысячелетие, и секрет ее силы кроется, в значительной мере, в умелом использовании автором архетипов. Позвольте мне пройти мимо таких явных архетипов, как Пожирающие и Проглатывающие Чудовища (Циклопы, Лестригоны, Харибда), Могущественные Помогающие и Препятствующие Волшебницы (Калипсо, Цирцея), мощные движущие силы Возвращения Домой, Схождение в Нижний Мир, Старый Мудрец (Тересий) и Воссоединение Сына с Отцом, и сосредоточить внимание собственно на главном герое, который встречает все эти архетипы на своем пути и который дал название поэме.

Одиссей, несомненно, представляет собой странный тип эпического героя, как заметил и хорошо описал У. Б. Стэнфорд в двух главах своей важной для на-

шего исследования книги «Тема Улисса», которые носят названия «Сын Автолика» и «Нетипичный герой». В том, что касается выявления и детального рассмотрения многочисленных отрицательных и двусмысленных черт характера «нетипичного героя», Стэнфорд проявляет превосходную интуицию; однако этот автор не делает никаких попыток связать сложную фигуру, которую вскрывает его анализ, с какой-либо крупной психологической теорией — пробел, который призвано заполнить это эссе.

Мое мнение состоит в том, что Одиссей генетически связан с общей для всей мировой мифологии архетипической фигурой трикстера — мнение, которое, насколько мне известно, никем до сих пор не было выражено и исследовано во всей полноте. Единственное — мимолетное — упоминание Одиссея как трикстера, найденное мной в юнгианской литературе, содержится во второй главе вводного исследования Энтони Сторра, в том месте, где автор вводит понятие архетипа. Сторр называет имя Одиссея в ходе своего превосходного объяснения сущности архетипа как «гибкой матрицы», которая позволяет различным культурам накладывать свои отпечатки на фигуры, универсальные для всей человеческой культуры в целом. В качестве примера приводятся межкультурные различия в проявлениях универсального архетипа Героя: как отмечает Сторр, для английской культуры характерно представление о герое как об образце самоконтроля, совершенном «рыцаре без страха и упрека», в то время как в греческой культуре герой может быть мастером по части хитрости, коварства и обмана, трикстером вроде Одиссея.

На мой взгляд, интерпретация Сторром образов греческих героев вообще, и Одиссея в частности, нуждается в некоторой коррекции. Во-первых, неправильно думать, что если хитрость и коварство в образе Одиссея представляется грекам столь привле-

кательными чертами, то естественно ожидать, что все греческие герои будут олицетворять собой хитрость и коварство. Напротив, греческая литература и мифология всегда представляет Одиссея как исключение в ряду таких более или менее «совершенных рыцарей», как греки Ахилл, Диомед, Аякс и троянец Гектор. Во-вторых, и это более важная с точки зрения рассматриваемого вопроса поправка, Сторр, как мне кажется, неправильно определяет то, что я рассматриваю как истинную архетипическую природу Одиссея: Одиссей не является проявлением универсального юнговского архетипа Героя, окрашенного специфическими условиями греческой культуры под трикстера, скорее он является греческим воплощением самого универсального юнговского архетипа Трикстера. Ниже я приведу доводы в пользу того, что при создании «Одиссеи» фигура трикстера была приспособлена к требованиям традиционного героического эпоса, в результате чего некоторые отрицательные (с точки зрения героического эпоса) черты были сглажены, а другие перешли в более «цивилизованную» форму. В результате возникла сложная фигура — стэнфордовский «нетипичный герой», который неустойчиво балансирует между аристократическими героями Троянской войны и типом ненадежного вождя с опасной теневой стороной.

II

Будучи одной из поистине универсальных фигур в мировой мифологии, трикстер заслуживает теории, которая адекватно объясняла бы его всемогущество и значительность. Юнг рассматривал трикстера как архетип, воплощающий антисоциальные, инфантильные и неприемлемые аспекты «я». Фигура трикстера символизирует психологическое детство индивидуума и представляет собой, в некотором смысле, «тень» личности. Ниже приводится описание Вакдьюнкага трикстера из мифологии североамериканского индейского племени Виннебаго Сиу — возможно,

наиболее полно документированного трикстера в мифологии коренных жителей Северной Америки — принадлежащее антропологу Полу Радину:

Говоря другими словами, трикстер представляет архаический уровень сознания, «животное» или примитивное «я», отданное во власть вспышек либидо, обжорства и физических злоупотреблений. Возможно, проявлениями этого архетипа в наиболее чистой форме являются трикстеры американских туземцев Вакдьюнкага, Ворон и Койот (которые продолжают жить в голливудских мультфильмах про Рэудраннера и Койота) и африканские трикстеры Анансе, Эшу и Легба. Будучи по природе своей, в сущности, озорниками и смутьянами, эти боги-трикстеры являются в то же время великими благодетелями человека; в мифологии коренных жителей Америки трикстер часто является главным культурным героем.

Наиболее известные боги-трикстеры архаической Европы — Локи, Гермес и Прометей. Поскольку эти образы неоднократно перерабатывались в сочинениях разных литературных жанров, они приобрели более сложные личностные черты, чем у трикстеров коренных жителей Америки и Африки. Древнескандинавский Локи, например, сначала был одним из враждебных богам гигантов (йотнаров), а затем был «усыновлен» богами (асами) и, кажется, вполне благополучно вписался в общество Асгарда. Он составляет Тору компанию в его похождениях и периодически оказывает ему поддержку, развлекает богов своими шутками и помогает им своим острым умом так же часто, как причиняет неудобство своими проделками. С другой стороны, Локи как «отец чудовищ» — роль, на формирование которой, по всей видимости, оказала влияние средневековая книжная традиция, — представляет собой источник величайшей угрозы стабильности мира богов. И в конце концов эта темная сторона одерживает верх, и Локи постепенно превращается в дьяволоподобную фигуру

— возможно, в значительной мере благодаря разрушительному влиянию христианства, заинтересованного в «сатанизации» этого трикстера.

В сохранившихся источниках по греческой мифологии упоминаются два божественных трикстера — Прометей и Гермес, которые, однако, лишены того подчеркнуто беспокойного, вносящего в мир сумятицу и создающего проблемы характера, который присущ Вакдьюнкаге и Локи. Отношение греков к обоим этим фигурам всегда последовательно положительное. Прометей — великий основатель культуры, который принес на землю огонь и связанные с ним ремесла; жертвой его надувательства является Зевс, и действует он всегда в интересах людей. Гермес, вопреки ассоциации с воровством и с тайными махинациями, — Браун подчеркивает родство этих двух категорий, которое видно, например, по однокоренным английским словам «steal» и «stealth» (значения обоих этих слов выражаются греческим корнем klept-), — обычно оказывает скорее благоприятное влияние на дела людей. Кажется почти парадоксальным, что «бог воров» являлся одним из наиболее популярных греческих божеств. Ясно, что в глазах греков его многочисленные «полезные» атрибуты перевешивали отрицательные ассоциации, связанные с его трикстерством.

Чтобы понять, каким образом разнородные атрибуты, которые мы видим в европейских божествах-трикстерах, не только уживаются в одном образе, но и взаимодействуют между собой столь успешно, что имеют самое широкое распространение, может быть полезно сочетать теорию архетипов Юнга с другими теориями, которые возникли в ходе антропологических, фольклористических и религиозных исследований и могут больше сказать о характере социокультурной и духовной реальности. При упрощенческом применении такой идеа-листистической и элитарной модели, как юнговская, мы подвергаемся

риску впасть в редукционизм, сводя относящиеся к различным культурам проявления к одному шаблону и таким образом обесценивая различия и специфические качества каждой из этих культур. Используя юнговскую теорию архетипов для анализа тех или иных культурных явлений, лучше придерживаться представления Сторра об архетипе как о матрице, достаточно гибкой, чтобы позволить каждой из локальных культур специфически преломлять первоначальный образ. Получающиеся при таком преломлении многообразные варианты и будут истинными объектами нашего исследования.

Описанным образом мы можем сочетать учение Юнга о психологических архетипах с представлениями антрополога Лауры Макариус о трикстере как о воплощении позитивного, жизнеутверждающего духа свободы, позволяющего нарушать табу и выходить за рамки жестко обусловленного социального контекста. Близко примыкает к этим взглядам интерпретация фольклористом Барбарой Бэбкок трикстера как воплощения духа необходимого беспорядка, «терпимого беспорядка на грани хаоса», необходимого для того, чтобы не допустить чрезмерного повышения энтропии, всегда угрожающей системе, которая становится слишком упорядоченной, контролируемой и предсказуемой. Радость освобождения от оков порядка дает трикстеру дар смеяться над существующими установлениями. Пародируя существующие формы и структуры социальной жизни, переворачивая с ног на голову господствующие в общественном сознании роли, иерархии и ценности, трикстер показывает нам, что в существующем мировом порядке вещей в конечном счете нет никакой необходимости, что все выборы находятся под сомнением, и все возможности открыты. Или, как пишет иезуитский ученый Роберт Пелтон,

...более, чем символом человека на пороге других состояний сознания, трикстер является символом са-

мого порогового состояния и постоянной доступности этого состояния, дающего бодрость и восстанавливающего силы... Он может игнорировать истину или, лучше сказать, социальное требование о том, чтобы слова и дела были в своего рода грубой гармонии друг с другом, точно так же он может не замечать требований биологии, экономики, семейной жизни и даже метафизической возможности или невозможности. Он может выказывать неуважение к сакральному, к объектам поклонения и даже к самому центру всякой сакральнсти — Всевышнему, имея в виду не столько бросить им вызов, сколько установить их новый порядок и новые пределы,

Этот химерный, сложный портрет позволяет нам лучше понять странную необходимость, которую испытывают древнескандинавские боги в шутках Локи, его провоцирующем поведении, его обществе, несмотря на то, что он постоянно причиняет им вред и предает их, перейдя на сторону своих собратьев — гигантов и чудовищ, в последней битве при Рагнареке. Этот портрет позволяет нам понять, почему трикстеры мифологий американских индейцев, эскимосов и коренных африканцев вызывают у этих народностей веселье, даже смех, и вместе с тем глубокое уважение. И, наконец, этот портрет может помочь нам понять, почему в греческой мифологии возникла необходимость не только в расщеплении архетипа Трикстера на два уровня, представленные соответственно архаическим титаном-благодетелем Прометеем и молодым олимпийцем Гермесом, но и в расщеплении каждого из этих уровней на две части. Действительно, каждое из этих божеств, в свою очередь, разделено на два: всегда помогающий людям Прометей имеет брата, Эпиметея, представляющего собой, как указывает Керени, его alter ego и несущего в себе все негативные аспекты, от которых освобожден Прометей; Гермес же, будучи как богом удачи, так и богом воров, заключает в себе самом и позитивные и негативные аспекты, которые достаточно четко от-

делены друг от друга и находятся друг с другом в постоянном противоречии.

Классическое изложение характерного для древнегреческой мифологии представления о противоречивых способностях Гермеса содержится в гомеровском гимне «К Гермесу». В этом гимне рассказывается, в частности, история о том, как, будучи еще младенцем, Гермес похищает принадлежащих Аполлону священных коров, затем умело скрывает свою проделку, по ходу дела изобретая сандалии (его дар людям), чтобы скрыть свои следы, умно лжет Аполлону и в конце концов возвращает коров законному владельцу. Новорожденный бог уже искушен в нарушении установленных правил, границ, различий и в обмане — совсем как человеческий герой Одиссей. Соответственно, мы могли бы ожидать, что покровительствующим божеством Одиссея должен быть Гермес, а не Афина, как в «Одиссее». Ниже я изложу аргументы в пользу того, что гомеровская «Одиссея» представляет собой преднамеренную попытку перекроить на новый лад ранее существовавшую мифологическую традицию и, в частности, заменить Гермеса в роли патронирующего Одиссея божества Афиной.

В завершение этой части моего эссе, посвященной фигуре трикстера в мифологии, я хочу суммировать приведенные здесь данные о пяти наиболее изученных мифологических трикстерах в форме таблицы. Крайняя левая колонка содержит качества, присущие трикстеру африканских и североамериканских мифов — трикстеру в наиболее чистом виде. В трех других колонках даются соответствующие атрибуты трех крупнейших трикстеров европейской мифологии — древнескандинавского Локи, древнегреческих Прометея и Гермеса. Знакомый с этими мифологическими традициями, читатель поймет, о каких чертах и событиях идет речь на основании краткого их перечисления в таблице.

Исследователи, обзор работы которых я процитировал и попытался интегрировать в единое целое, анализировали трикстеров мифов и сказок. Цель моего исследования несколько иная — проанализировать трикстера, вторгшегося в иной жанр, с иными целями и задачами — в героический эпос. В этом контексте меня особенно интересует использование мифологического материала для целей литературы, что при этом сохраняется и что изменяется, и почему. Очевидно, что ответ на последний вопрос зависит от характера жанра, который использует мифологический материал.

Характеристики пяти мифологических трикстеров
Сравнительная таблица

Анансе, Вакдьюнкага Локи Прометей Гермес озорной, антисоциальный дух анархии и нарушения общественного порядка; нарушает правила; извращает общественные ценности совершает проказы, как безвредные, так и алые (например, убийство Бальдера); переменчив и не предсказуем бросает вызов Зевсу и установленному Олимпийцами мировому порядку совершает выходки против своих товарищей-богов; убивает Аргуса причиняет вред и вредит сам себе; проявляет парадоксальный двойственный характер совершает проступки и несет за них наказание (ему зашивают рот, привязывают к скале, под капающий змеиный яд) нарушает волю богов и несет за это наказание (прикован к скале, орел поедает его печень) совершает проступок против Аполлона, который угрожает ему наказанием создатель культуры, благодетель и помощник людей; изобретатель многих вещей, приносящих людям как добро, так и зло помогает богам бороться с гигантами, помогает строить Ас-гард, помогает Тору обманом вернуть молот Мьельнир; порождает коня Слейпнира, великаншу Хель, мировую змею Мидгард приносит на землю огонь и ремесла; делает первых людей; изобретает жертвоприношения; приносит людям беды Пандоры изобретатель лиры, палочек для добывания огня,

сандалий; помогает Одиссею и Приаму; самый дружелюбный из богов; помогает ворам меняет свою внешность и маскируется принимает вид лосося, сокола, мухи, великанши и др. подделывает следы коров и свои собственные следы; изменив внешность, является Приаму воплощает примитивный уровень физиологических функций; нередко использует анус и фаллос совращает богинь создает соблазнительницу Пандору гермам5 присущ фаллический аспект; соблазняет нимф; покровитель (вместе с Афродитой) искусства соблазнения ворует похищает золотые волосы Сиф, ожерелье Фрейи и т. д. похищает у богов огонь бог воров; крадет у Аполлона коров; придает Пандоре "вороватый" характер лжет постоянно лжет обманывает Зевса лжет Аполлону; обращается к Пандоре с "лживыми и льстивыми речами" жаден прожорлив "соттоп Негтеэ" — идеоматическая фраза, означающая приступ жадности

Вернемся к различиям между гомеровским Одиссеем и другими героическими персонажами древнегреческих эпоса и легенд и копнем глубже. Ахилл, Аякс, Геракл, Персей, Тезей, Ясон встречают на своем пути громадные человеческие и сверху-человеческие препятствия и преодолевают их благодаря своей отваге и силе, иногда при небольшой поддержке хитрого маневра, магических действий или божественного помощника. Одиссей же, наоборот, само воплощение хитрого маневра, иногда слегка поддерживаемого отвагой и силой. Он также получает значительную помощь от богов, обычно от Афины, традиционно считающейся богиней мудрости, хотя более точно было бы назвать ее богиней хитрого, изощренного ума — таков перевод греческого слова metis, обозначающего, помимо этого качества, еще и имя титаниды, которую Зевс проглотил, после чего у него из головы родилась Афина. Если Одиссею покровительствует дочь Хитрости, которая сама есть воплощение хитрости, то не приходится удивляться,

что Одиссей обычно добивается успеха при помощи врожденной хитрой изобретательности.

Однако каждый, кто знаком с древнегреческой мыслью, заметит, что хитрая изобретательность, «хитроумие», — дар, вообще высоко ценимый древними греками, и что этот дар отнюдь не принадлежит исключительно или в первую очередь трикстерам. Почему же тогда воплощение Одиссеем этого качества делает его не только «нетипичным героем», но и именно трикстером (в преломлении этого архетипа древнегреческой культурой)? На это есть две причины. Первая состоит в том, что Одиссей сочетает хитрую изобретательность со значительными следами других характерных для трикстера качеств. Вторая причина — его связь с Гермесом.

Чтобы найти разгадку связи Одиссея с Гермесом, мы должны вернуться к образу Афины и посмотреть на нее как на позитивную альтернативу весьма амбивалентному Гермесу. Афина — совершенная «добрая» богиня, слишком честная, далекая от суеты и уважаемая, чтобы быть патронессой трикстера. Мне представляется весьма вероятным, что она была добавлена к биографии Одиссея (умного стратега) позднее и представляет собой, в сущности, «облагораживающую» замену Гермеса. Дедом Одиссея был Автолик, чье имя по-гречески значит «Настоящий Волк», отцом которого и, соответственно, прадедом Одиссея был никто иной, как сам Гермес, бог воровства и тайн. Этот факт скрыт от читателей «Одиссеи» в книге 19, где рассказывается о родословной Одиссея. Из этой книги мы узнаем, однако, что Автолик получил свою предрасположенность к хитрости от Гермеса, «который сопровождал его с добрыми намерениями». Гомер «забывает» сказать лишь то, что все другие древнегреческие источники говорят ясно и недвусмысленно, что Гермес был отцом Автолика и, следовательно, прадедом Одиссея.

Если мы обратимся, помимо гомеровской обработки традиционного мифа в «Илиаде» и «Одиссее», к другим источникам — к фрагментам сочинений современника Гомера поэта Гесиода, гомеровскому гимну Гермесу, и к более поздним авторам Аполлодору и Павсанию, перед нами возникнет следующая картина. Гермес был богом-трикстером, чьи главные атрибуты включали хитрость и склонность к воровству (особенно к краже скота); маскировку, переодевание, умение становиться невидимым и менять свое обличье; хитроумные и полезные изобретения; плодородие, защиту овечьих стад, способность дарить удачу и быть полезным для человеческого общества (когда он не помогает ворам); фаллический характер, находивший выражение в скульптуре; и, наконец, наиболее важный атрибут — мобильность, способность к быстрому перемещению, перехода из одной зоны в другую и из одного состояния в другое — в этом качестве Гермес являлся божеством путешественников, перекрестков, торговли и переводчиков (древнегреческий глагол Негтепеиеш, образованный от имени Гермеса, означает «переводить с одного языка на другой», отсюда современное слово «герменевтика», означающее интерпретацию). Гермес был также богом публичных мероприятий, переходов и порогов, и его статуи ставили в общественных местах и при входах в частные дома, предположительно, из-за его защитных сил вообще и для защиты от воров в частности.

У Гермеса был сын по имени Автолик, который унаследовал от отца многие отрицательные качества, но, как ни печально, ни одного положительного. Он похищал скот, пользуясь своей способностью делать предметы невидимыми, и повсеместно приобрел дурную славу обманщика. Его обычным приемом была манипуляция в своих интересах теми, кто имел несчастье иметь с ним дело, при помощи ложных клятв и обещаний.

Его внук, Одиссей, унаследовал от деда эти неприглядные качества — так же, как и дурное имя («Одиссей» означает «тот, кто причиняет горе или боль) — но в ослабленной форме, в сочетании с некоторыми из не столь одиозных качеств своего прапрадеда Гермеса. Получив в наследство от Автолика умение «скрываться и давать клятвы», Одиссей хорошо знал, как связать других клятвой, как и где самому применить ту или иную клятву и как при этом выйти сухим из воды. В «Одиссее» он показывает себя большим докой в этом вопросе. Он жаден и ненадежен, и все время опасается, что окружающие могут его обокрасть. Для него характерна способность менять свое обличье. Однако только в одном случае речь идет о действительном магическом перевоплощении при помощи Афины; в других случаях — это ловкий обман, рассчитанный на тех или иных людей. Одиссей описывается как мастер высокого класса в искусстве изменения своей внешности — он единственный греческий герой, который этим прославился. В отличие от своего деда Автолика, Одиссей обычно пользуется своей хитростью и изобретательностью для достижения благих целей — например, эти его качества не раз спасают его самого и его спутников от различных опасностей. И, как и пристало трикстеру, он иногда испытывает искушение послать все к черту и погубить какой-нибудь выходкой тех самых людей, которых только что спас, как чуть было не случилось в случае с циклопами и с ветрами Эола и в конце концов случилось в эпизоде с Лестригонами.

Способность Одиссея контактировать с людьми и служить посредником в их контактах вместе с его высокой мобильностью и постоянным поиском приключений напоминает Гермеса — бога путешественников, перекрестков, взаимодействий и удачи. А долгое возвращение Одиссея в свое царство описывается как возвращение самого царства к законности и порядку под управлением добродетельного прави-

теля. Однако указания на то, что Одиссей до Троянской войны был добрым и любимым народом царем Итаки, странно контрастируют с его развитой способностью причинять боль, страдания, потери и смерть удивительно большому числу людей. Он является причиной гибели своих спутников после того, как они съедают священных быков бога Солнца и ста восьми женихов Пенелопы, которые рассматриваются как параллель его спутникам (те и другие именуются «глупцами, погибшими из-за своего безрассудства»); он является причиной гибели овец феаков, которые помогают ему в возвращении домой; он причиняет циклопу Полифему сильную боль и ослепляет его; и, наконец, в последней книге он причиняет своему отцу ненужное беспокойство, прежде чем сбрасывает маску и показывает, что он и есть давно ожидаемый сын. Последний эпизод кажется настолько иррациональным, что некоторые критики считают его не принадлежащим Гомеру, а добавленным к поэме позже. Однако с точки зрения излагаемой здесь гипотезы все правильно: беспричинное желание причинять боль является одной из характерных черт трикстера.

В Одиссее в скрытой форме присутствуют также и другие характерные черты трикстера, которые не видны неискушенному читателю, но становятся очевидными при более глубоком анализе. Например, Одиссей кажется на первый взгляд лишенным прожорливости, похоти, фаллического характера и умения превращаться в животное, что характерно для мифологического трикстера. Но заметьте, что высокий уровень сексуальности Одиссея и его склонность к разврату проявляется в эпизодах с Цирцеей и Калипсо, а также в его явных сексуальных авансах по отношению к Навсикае. Прожорливость же находит символическое воплощение в периодически повторяющейся теме, которая сравнивает Одиссея с желудком, а также в характерных для «Одиссеи» опи-

саниях чрезмерных, выходящих за пределы приличия трапез.

Таким образом, гомеровский Одиссей содержит в себе множество противоречий: он как спаситель людей, так и причина их гибели; он преданный сын, который, тем не менее, причиняет своему отцу ненужные страдания; он бесстрашный герой, который, однако, посылает других навстречу опасности (в эпизодах с лотофагами и с Цирцеей; в эпизоде с Лестригонами это стоит жизни одиннадцати из двенадцати его спутников); он человек, которого сами боги — Афина и Зевс — хвалят за благочестие, но который, несмотря на это, просит у друга яда, чтобы смазывать им наконечники стрел, а затем отрицает это на том основании, что такая презренная тактика может оскорбить богов. Поистине, Одиссей — герой, сотканный из противоречий.

Сама структура поэмы очевидно противоречива, поскольку содержит две постоянно конфликтующие между собой тенденции: склонность Одиссея искать новые приключения, отдаляющие его от дома и находиться в противоречии с провозглашаемой им целью — поскорее вернуться домой, к жене и сыну, которых он так жаждет вновь увидеть. Стэнфорд замечает, что в «Одиссее» две эти тенденции почти чудесным образом сбалансированы, так что при чтении их конфликт почти не ощущается; однако в более поздней литературе в русле одиссеевской традиции, как правило, равновесие нарушается и одна из них берет верх. Улисс из дантовского «Ада», например, поддается чистому центробежному импульсу и губит себя и своих людей, высокопарно провозглашая: «Мы рождены не жить, как животные, а следовать пути добродетели и знания». Кажется, только четыре литературных произведения обладают достаточной сложностью, чтобы восстановить целое «Одиссеи» в его полном внутренне противоречивом великолепии, одновременно центробежном и центростремитель-

ном: две работы Стэнфорда, «Одиссея» Казанцакиса и «Улисс» Джойса.

III

Мое прочтение «Одиссеи» показывает, что гомеровский Одиссей, герой эпической традиции бронзового века, скрывает в себе другую, теневую, фигуру Одиссея — потомка бога-трикстера Гермеса. Гомер, несомненно, осознавал сложность и противоречивость своего героя и, как представляется, осознанно прилагал большие усилия, чтобы поднять его до эпических стандартов. Сибирский эпос может иметь своими героями шаманов, трикстеры могут быть героями народных сказаний, но героями героического эпоса должны быть воины и цари, удачливые путешественники и вожди. Соответственно, Гомер избегает прямых ассоциаций Одиссея с его прапрадедом Гермесом и тем более изображения своего героя как сниженной человеческой версии божественного трикстера (в то время как в «Илиаде» Ахилл часто взывает о помощи к своей матери, богине Фетиде — само по себе родство с богами отнюдь не подразумевает отсутствия у него героических качеств). Для Одиссея следовало найти другого божественного покровителя, и богиня Афина прекрасно подходила на эту роль.

Будучи глубоко почитаемой богиней со следами трикстерской двусмысленности, Афина была богиней «хитроумия» — очень ценимого и почитаемого древними греками качества; в соответствующем духе она и разрешала различные проблемы. Она выходила за рамки образа трикстера, связанного своей двусмысленной полезно-вредной хитростью. Исследование понятия «хитроумия», проведенное Детьенном и Вернаном, подчеркивает тонкие различия между «хитроумием» Афины и Гефеста, с одной стороны, качеством стратегов и искусных мастеров и, с другой — амбивалентным «хитроумием» Гермеса и Афродиты — добродетелью воров и любовников. Именно по-

кровительство Афины, пришедшее на смену покровительству Гермеса, позволяет Одиссею быть любимцем Олимпийцев (как видно, например, из описания совета богов в книгах 1 и 5 «Одиссеи»), сохраняя при этом отчетливые следы своего трикстерского происхождения. В книге 10, например, Одиссей возвращается к богу ветров Эолу, чтобы просить того снова собрать и заключить в мешок ветры, по халатности выпущенные спутниками Одиссея. Эол отказывает ему в просьбе и сердито отсылает обратно, называя при этом «позорнейшим из людей, человеком, которого ненавидят блаженные боги». Он также добавляет: «Уходи, ибо ты пришел сюда полный ненависти к бессмертным» — характеристика, ничем не оправданная с точки зрения описываемых в поэме событий. Очевидно, здесь мы видим намек на традицию, на которой основывался Гомер и которой он изменил в других местах своей поэмы.

В книге 13 изменившая свое обличье Афина, которую пытается обмануть хитроумный Одиссей (который, однако, не настолько хитроумен, чтобы понять, кого он пытается одурачить), смеется и говорит: «Вот почему я никогда тебя не оставлю, из-за твоего легкого, устойчивого и цепкого ума». Последние два прилагательных, содержащихся в этой похвале, подчеркивают присущие Одиссею рассудительность и способность к тщательному планированию — качества Афины, но не Гермеса. В единственной в «Одиссее» сцене, где Одиссей встречается с Гермесом, нет никакого проявления чувств, никакой радости встречи, естественной для встречи человека с богом, который традиционно считается его прапрадедом. Гомер снова изменяет традиционный материал. В этой сцене Гермес дает Одиссею амулет, который призван защитить последнего от чар Цирцеи. Амулет представляет собой небольшое растение «с черным корнем и белым цветком», которое Гермес выдергивает из земли перед собой. Этот цветок, соединяющий противоположности (черное и белое) в органическое

целое, имеет силу предотвращать искусственное расщепление смешанной человеческой природы на полярные противоположности человеческого и животного и таким образом может быть эффективным средством против магии Цирцеи. Таким образом, Гермес — бог, властвующий над превращениями, дает своему праправнуку Одиссею силу сознательно противостоять нежелательным превращениям. Это короткая сцена, но, как мы видим, в нее вложено очень многое, и мы можем расшифровать этот сжатый материал, только если знаем, что имеем дело с классическим богом-трикстером, который принимает под свое покровительство своего смертного потомка. В архаической фольклорной традиции, предшествовавшей созданию Гомером «Одиссей», Гермес веками рассматривался как богтрикстер и божественный покровитель Одиссея; что же касается Афины, она в то время не имела никакого отношения к этому пользовавшемуся дурной известностью герою. Но при создании героической эпической поэзии, предназначенной для исполнения при царском дворе, нужна была новая парадигма — парадигма, которая воплощала бы более высокую мораль, создавала бы ощущение, что настоящее основывается на славном прошлом, и связывала бы героев с престижными божественными предками и покровителями. В качестве базы для такого эпоса прекрасно подходили легенды о Троянской войне и ее героях. Так Одиссей утратил свое родство и особую связь со своим прапрадедом Гермесом, богом хитроумной изобретательности, и приобрел в качестве «приемной матери» Афину, «добрую» богиню цивилизованного разума.

Вопреки тщательной переработке традиционного материала, которую предпринял Гомер, неустранимые противоречия, проявляющиеся в характере и действиях Одиссея, и само имя героя раскрывают архетип, стоящий за фасадом высокоморального эпического героя. Одиссей является фигурой гораздо более таинственной и восхитительной, чем любой другой

персонаж древнегреческой героической традиции именно потому, что представляет собой проявление архетипа трикстера — архетипа гораздо более глубокого и парадоксального, чем архетипы героя, воина и царя. Так взгляд с точки зрения юнговской теории архетипов позволяет нам осознать бездонные глубины удивительного гомеровского эпоса.

Библиография:

Apollodorus (1921). The Library, vol. 1, tr. J.G. Frazer. London: W. Heinemann. Babcock, B. (1975). *A Tolerated Margin of Mess: The Trickster and His Tales Reconsidered.* Journal of the Folklore Institute, 11, pp. 147-186. Burkert, W. (1985). Greek Religion, tr. J. Raffan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Carpenter, Rhys (1946). Folklore, Fiction, and Saga in the Homeric Epics. Los Angeles and Berkley: University of California Press. Chittenden, J. (1947). «Master of the Animals». Hesperia, 16, pp. 69-114. Clay, J.S. (1983). The Wrath of Athena. Princeton: Princeton University Press. Davidson, H. R. E. (1964). Gods and Myths of Nothern Europe. Harmondsworth, Middlsex: Penguin. Gates, H. L. (198. The Signifying Monkey. New York: Oxford University Press. Hainsworth, J. B., et al. (198. A Commentary on Homer's «0dyssey». Oxford: Clarendon Press. Herter, H. (1976). «Hermes: Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes.» Rheinisches Museum, 119, pp. 193-241. Hesiod (1967). Fragmenta Hesiodea, ed. R. Merkelbach and M. L. West. Oxford: Clarendon Press. Jung, C. G. (1934). ^Archetypes of the Collective Unconscious.* CWg.i . Jung, C. G. (1946). «0n the Nature of Psyche.» CWs. Jung, C. G. (1954). «0n the Psychology of the Trickster-Figure.* CWs.i . Kahn, L. (1979). Hermes Passe, ou les ambiguites de la communicaton. Paris: Maspero. Makarius, L. (1965). «Le mythe du trickster.» Revue de I'Histoire des Religions, 175, pp. 17-46. Pausanius (1971). Guide to Greece, vol. 1, tr. P. Levi. Harmondsworth, Middlsex: Penguin. Pelton, R. (1980). The

Trickster in West Africa. Berkley and Los Angeles: University of California Press. Pucci, P. (1987). Odysseus Polytropos. Ithaca, New York: Cornell University Press. Radin, P. (1956). The Trickster: A Study in American Indian Mythology. With contributions by K.Kerenyi and C.G. Jung. New York: Schocken Books. Roothe, A. B. (1861). Loki in Scandinavian Mythology. Lund: C. W. K. Gleerup. Russo, J., et al. (1992). A Commentary on Homer's «0dyssey», vol. III. Oxford: clarendon Press. Samuels, A. (1985). Jung and the Post-Jungians. London and Boston: Routledge & Kegan Paul. Simon, B. (1974). «The Hero as Only Child.* International Journal of Psycho-Analysis, 55/4, pp. 552-562. Stanford, W. B. (1952). «The Homeric Etymology of the Name Odysseus.» Classical Philology, 47, pp. 209-213. Stanford, W. B. (1963). The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero, 2-nd rev. ed. Ann Arbor: University of Michigan Press. Stanford, W. B. (1965). The «0dyssey» of Homer, 2nd rev. ed. New York: St. Martin's Press. Stevens, A. (1990). On Jung. London: Routledge. Storr, A. (1973). C. G. Jung. New York: Viking. Tinbergen, N. (1963). «0n Aims and Methods of Ethology.* — Zeitschrift fur Tierpsychologie, 20/4, pp. 410-433. Vernant, J.-P. and Detienne, M. (197. Cunning Intelligence in Greek Culture and Society, tr. J. Lloyd. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press. Wehr, D. (197. Liberating Archetypes. Boston: Beacon Press.

ТЕРЕНС ДОУСОН.

ЮНГ, ЛИТЕРАТУРА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

Какая часть меня, мне неизвестная, мной управляет?
Фернандо Пеццо, 1917 год)

Каждый художник является посредником для всех остальных.
(Фридрих Шлегель, поздние 1790-е годы)

Юнгу приходилось часто настаивать на том, что он — «эмпирик». Следовательно, можно было бы предположить, что его труды основаны на анализе случаев из психотерапевтической практики. Вместо этого, можно обнаружить, что многие из его главных идей производны от его интерпретации значительного диапазона текстов — от описания фантазий молодой женщины (опубликованных в клиническом журнале) до Книги Иова, и от духовных текстов Востока до сочинений западных алхимиков. Поэтому несколько разочаровывает открытие того, что его три очерка о психологии собственно литературных текстов относятся к его наименее успешным работам. Его очерк об «Улиссе» Джеймса Джойса (1932) потрясающе невразумителен, а различие, сделанное им в 1930 году, между двумя типами художественного творчества: «психологическими» сочинениями (психологические смыслы которых полностью раскрываются автором) и «визионерскими» сочинениями (которые, будучи неясными, «требуют» психологических комментариев) — неубедительно и малополезно.

В конце 60-х годов появилось много работ юнгианской литературной критики: некоторые из них превосходны. Однако многие сочинения, особенно относящиеся к 1960-м и 1970-м годам, страдают от весьма сомнительных посылок. В них идеи Юнга принимаются в качестве доказанных положений, а за тем либо эти идеи схематически применяются к обсуждаемому тексту, либо текст интерпретируется по его внешнему сходству с архетипическим, которому присваивается определенное значение. Хотя такая методологическая наивность большей частью ушла в прошлое, юнгианская критика страдает от ее последствий: она все еще остается в значительной степени на периферии современной полемики.

Одно из важнейших достоинств юнгианского подхода происходит от базисной установки Юнга по отношению к пациентам. Хотя психотерапия неизбежно яв-

ляется «производительницей теорий». Юнг утверждал, что он всегда начинал клиническое исследование с напоминания самому себе о том, чтобы не иметь каких-либо предположений о природе дилеммы его пациента. Кроме того, он часто предостерегал своих последователей от принятия его идей в качестве окончательной теории, которую нужно «применять» либо к сновидениям, либо к событиям (ситуациям). Современная литературная критика также производит теории. Критики имеют склонность «проецировать» свои предвзятые мнения на читаемые тексты, таким образом удушая свою способность воспринимать неожиданные возможности. Текст является независимым продуктом и должен рассматриваться таким, каков он есть.

Интерпретация всегда носит пробный характер. Юнг никогда не стремился к тому, чтобы его идеи принимались в качестве доказанных положений. Он думал о них только как о вспомогательных средствах. Так же как аналитическая психология развивалась для того, чтобы исследовать возможные психологические смыслы индивидуального опыта, так и юнгианская литературная критика исследует возможные психологические значения литературного текста. Первая часть этой главы обосновывает необходимость: а) установить, «чей» опыт отражается в художественной литературе, и б) рассмотреть все ее события в качестве дилеммы, стоящей перед данным персонажем.

Вторая часть обрисовывает в общих чертах теорию истории литературы, в которой подчеркивается взаимодействие между двумя определяющими характеристиками современной литературы: ее увлечением личностью и, одновременно, социальными проблемами.

Подход к индивидуальному тексту:
прочтение «Памеллы»

Любая методология анализа психологических смыслов текста будет поднимать вопрос о психологии самого автора. Поэтому с самого начала мы должны ясно понимать, что означает этот «автор». Я здесь не имею в виду всю совокупность известного об историческом авторе, о котором идет речь. Глубинная психология аргументирует не от биографического события к тексту, а от текста к его психологическому смыслу, то есть к тому способу, которым текст выявляет специфический комплекс проблем, свойственных «предполагаемому автору» во время написания данного текста. Неизбежно возникает проблема сослаться на биографический материал для того, чтобы доказать какое-либо утверждение и установить его отношение к историческому автору, но анализ сам по себе должен рождаться из текста.

Многие современные аналитики (особенно архетипической школы) стремятся доказать, что все персонификации, возникающие в сновидении, имеют равный статус, и что можно рассматривать сновидение в отношении к любому из них. Достоинство такой точки зрения в том, что она «открывает» большое количество возможностей интерпретации. Напротив, этот очерк написан с точки зрения, что события сновидения должны относиться к сновидцу (то есть, конкретному индивиду) либо к персонажу, которого Юнг описывал как «эго сновидения» (то есть к единственному действующему лицу сновидения, которое может быть определено как «основной носитель» бессознательной личности сновидца). Литературная критика должна быть осторожна относительно включения биографического материала в литературный анализ. Поэтому этот очерк направлен на доказательство того, что психологическая интерпретация литературного текста опирается на отношение между его событиями и персонажем — «основным носителем» бессознательной личности автора. Однако отсюда нельзя предположить, что такой персонаж функционирует в романе тем же способом, что и «эго

сновидения» в сновидении. На следующих страницах я определяю «основного носителя» бессозна тельной личности автора в повествовательной литературе как эффективного протагониста.

Для того чтобы определить «эффективного протагониста» романа, нужно: 1) сопоставить ситуацию в самом начале с заключительной ситуацией повествования и 2) задаться вопросом, какие из персонажей изменились наиболее радикально в описываемых событиях. Если это очевидный герой романа, то, возможно, нет необходимости продолжать исследование. Но очень часто можно обнаружить, что другой персонаж — и, конечно, это может быть на первый взгляд второстепенный персонаж — претерпевает куда более значительные перемены. Если все события романа можно доказательно отнести к этому, на первый взгляд, менее важному персонажу, то он или она могут стать эффективным протагонистом.

Исследовать возможные психологические смыслы литературного текста — означает предполагать, что его «поверхностная структура» (например, рассказываемая история) проективно представляет «глубинную структуру». Под глубинной структурой я понимаю описываемые в поверхностной структуре события, в их отношении к эффективному протагонисту. Моя задача состоит в исследовании и проверке двух утверждений:

1. События, описываемые в «поверхностной структуре» романа, представляют собой проективное представление о дилемме, с самого начала стоящей перед эффективным протагонистом.

2. События повествования описывают, каким образом данный персонаж отвечает на вызов, заложенный в этой дилемме.

Иными словами, моя точка зрения заключается в том, что роман обусловлен необходимостью пред-

ставления проективной репрезентации, а также скрытым вызовом, бросаемым эффективному протагонисту в событиях повествования.

Следующее прочтение направлено на проверку данной гипотезы: оно является методологическим экспериментом. Я выбрал предметом исследования «Памеллу» Самуэля Ричардсона (1740) — первый «бестселлер» английской литературы, с одной стороны, потому, что он кажется удобным выбором для постъюнгианского анализа, с другой, он подготавливает почву для утверждения, которое я выдвигаю во второй части этого очерка. Роман состоит почти полностью из писем, написанных пятнадцатилетней служанкой своим родителям.

В первом письме Памелла Эндрюз сообщает своим родителям, что «леди», у которой она служила, умерла, и прямо перед смертью она убедила своего сына заботиться о «бедной Памелле». Нового «хозяина» Памеллы зовут мистер Б. (в соответствии с обычаем XVIII века создавать видимость реализма). Несмотря на его заботу о ней, она быстро начала подозревать его в посягательствах на ее «добродетель». В тайне от нее, он заставил одного из слуг показывать ему все ее письма, многие из которых были посвящены опасениям относительно такого поведения. Торжественно заявляя, что его интерес по отношению к ней носит благородный характер, он периодически пытается воспользоваться ею. Ей всегда удается избегать его, либо выскальзывая из его рук, либо падая в обморок. Миссис Джервис, управляющая, пытается ей помочь, но безуспешно. В конце концов, он принимает ее отказ и говорит ей, что кучер отвезет ее домой. Вместо этого Робин отвозит ее в линкольн-широкий дом мистера Б., где она, в результате, оказывается в заточении. В течение этого времени ее письма, которые она не может посылать, принимают форму дневника.

Хотя мистер Б. обещает Памелле, что он даже не переступит порога своего линкольнширского дома, прежде чем не получит ее согласие, он все еще продолжает домогаться ее. Новая управляющая, миссис Джукиз, делает все, что в ее власти, чтобы он мог достичь своей цели. Памелла обращается за помощью к мистеру Вильямсу, священнику ее хозяина, но миссис Джукиз быстро рушит их планы. Затем, неожиданно и без ее согласия, приезжает мистер Б. Однажды ночью, принятый (нечто невероятное) за одного из слуг, он проникает в ее спальню. Пока миссис Джукиз удерживает ее, он пытается ее изнасиловать, но у нее случается еще один обморок, и худшего снова удается избежать. В продолжение этой сцены миссис Джукиз крадет дневник Памеллы и показывает его мистеру Б. Несмотря на протесты Памеллы, он читает его. Это — поворотный пункт. Он начинает ее больше уважать и, в конце концов, разрешает ей вернуться к ее родителям. Однако сразу, как только она уехала, он обнаруживает, что не может без нее жить, и шлет ей письмо. Она смягчается и возвращается в его дом. Мистер Б. рассказывает ей, что его сестра, леди Даверс, угрожала прекратить с ним всякие отношения, если он женится на служанке. Но категорический отказ Памеллы стать его любовницей, наконец, заставил его сделать ей предложение. После этого она наносит визиты в соседние дворянские имения, и ею всюду очарованы. Вскоре играют свадьбу. Последнее испытание приходит, когда она должна преодолеть свою ревность, узнав от леди Даверс, что у мистера Б. была связь с мисс Салли Гудфрей. Но все хорошо кончается. Все проблемы разрешаются, прощена даже миссис Джукиз, и Памелла решает заботиться о мисс Гудвин (дочери мистера Б. от Салли Гудфрей) при всякой возможности.

«Памелла» — длинный роман: почти пятьсот страниц в издании «Пингвин». Для полного анализа следовало бы изучить всех главных действующих лиц и по-

требовалось бы намного больше места, чем доступно здесь. На этих страницах я могу лишь обозначить некоторые способы, названные Юнгом «вспомогательными средствами», которые могут послужить объяснению и выявлению разнообразных взаимосвязанных свойств основных взаимоотношений. Моя главная цель состоит в том, чтобы проиллюстрировать возможную методологию.

Большинство читателей, а также большинство литературных критиков, полагают, что повествовательная литература описывает события, происходящие с главным персонажем в «поверхностной структуре». В литературных терминах, это может быть адекватным, но если стремятся открыть психологическое значение текста, то очевидный «главный персонаж» сочинения может не быть его эффективным протагонистом. Наша главная задача, следовательно, состоит в идентификации «эффективного протагониста» романа.

Роман преимущественно состоит из писем, написанных Памеллой: вне сомнения, что «поверхностная структура» рассматривается с ее точки зрения. Она является главным персонажем — до тех пор, пока не становится заметным, что она почти не изменяется по ходу романа. Что даже более примечательно, она никогда не определяет события. Она только реагирует на них: ее сопротивление пассивно. Подзаголовок «Вознагражденная добродетель» подразумевает, что она «вознаграждена» престижем более высокого социального статуса и (мы должны поверить) постоянной любовью мистера Б. Но, вопреки пародии филдинга, роман не относится (по крайней мере, в основном) к ее амбициям по поводу того или другого.

Напротив, мистер Б. значительно изменяется в событиях романа. Он привык быть «сумасбродным», и по ходу романа он претерпевает радикальные (даже неубедительные) изменения характера. Роман по-

священ его пленению несомненной добродетелью и его желанию обладать ею. Прочитав дневник Памеллы, он понял, что она действительно является тем редким созданием с «непорочной» душой и телом, которого он всегда страстно желал. В конце концов, он добивается себе жены, которую все время желал.

Именно очарованность мистера Б. Памеллой определила форму повествования: мистер Б. создает события. Он принимает все важные решения и создает все без исключения события, относящиеся (прямо или косвенно) к нему. Он является эффективным протагонистом.

Таким образом, я утверждаю, что, если интересуются психологическим смыслом романа, то нужно рассматривать все взаимодействия, которые тенденциозно описаны Памеллой, в отношении к мистеру Б. «Поверхностная структура» рассказывает историю Памеллы; «глубинная структура» представляет те же события, но с точки зрения мистера Б.

Такие критики, как Моррис Голден (1963), В.Б. Уорнер (1979), Рой Роусел (1986) и другие, давно уже поняли ведущую роль мистера Б. Но при этом существуют три фундаментальных отличия между их анализом и «юнгианским» подходом. Во-первых, я хочу доказать, что все, а не некоторые события — включая собственные желания Памеллы — должны рассматриваться в отношении мистера Б. Во-вторых, Роусел (1986), например, решительно утверждает, что в ситуации между мистером Б. и Памеллой «психологическое не является первичным». Я амереваюсь доказать, что в этой ситуации психологическая сторона является главной. И, в-третьих, все эти критики проводят параллели между мистером Б. и Ричардсоном, но в проводимых ими параллелях мало (или совсем нет) различия между частью и целым.

Эта глава основана на той точке зрения, что индивид состоит из многочисленных расщепленных лично-

стей, и мы не можем смешивать «целую» личность с тем, что является всего лишь «аспектом» этой личности. На следующих страницах будет показано, что идеи Юнга открывают возможный способ, которым точно определяются как источник дилеммы, лежащей в основе событий повествования, так и природа параллелей, которые можно провести между мистером Б. и его автором.

Я предполагаю, что все наши представления об обществе являются «проекцией» наших собственных отношений на окружающий нас мир. «Памеллу» часто определяют как ранний пример романа с реалистической социальной основой — и это так. Но нужно точно определить: роман построен на предположении, что нельзя найти «честную и верную» женщину из социального класса, к которому принадлежит мистер Б. Мы помним, что от мистера Б. был незаконнорожденный ребенок у мисс Салли Годфрей, которая принадлежит к привилегированному (хотя и менее привилегированному, чем мистер Б.) классу. Более того, мы замечаем, что мистера Б. более не интересуют молодые женщины из привилегированных классов: будучи «необузданным» и соблазнив некоторых представительниц привилегированных классов, будучи отцом ребенка одной из них, он вообразил, что все молодые женщины, принадлежащие к «его» классу, не заботятся о собственной добродетели. Иными словами, его представления об обществе неразрывно связаны с его инстинктивным отношением к женщинам. Портрет общества глазами мистера Б. — это «проекция» его собственного способа видения мира. Моральная распущенность, которую он приписывает обществу, является отражением его собственных «подавленных» желаний: то, что он скрывает связь с Салли Годфрей, подтверждает это предположение. Сходным образом, в конце романа, желание Памеллы делать добро отражает бессознательное желание мистера Б. стать более интегрированным и полезным членом общества. Социальная

тема — желание исправить общество — следовательно, также может пониматься как проективная метафора его бессознательного желания личностного роста.

Мы должны придти к выводу, что мистер Б. — приятный молодой человек: от этого зависит смысл завершения романа. И еще: по ходу романа он не ведет себя должным образом и не понимает, до какой степени его поведение по отношению к Памелле является предосудительным. Таким образом, оказывается, что в романе существует два мистера Б. Один — это «лучший джентльмен», который привлекает Памеллу и за которого она, в конце концов, соглашается выйти замуж. Повторяющаяся идеализация приводит к выводу, что этот мистер Б. не является носителем аутентичного — хотя и только гипотетического — центра сознания (эго), будучи персоной, т. е. способом, которым индивиду свойственно представлять себя внешнему миру.

«Другой» мистер Б. — это брутальный хозяин, т. е. персонификация всего того, что первый мистер Б. отказывается признавать в себе. Это можно понять в свете юнговской концепции тени. Юнг использовал этот термин при описании двух зависимых, но, тем не менее, различных явлений:

1) всей полноты бессознательного, т. е. всего, что мы отказываемся признавать в себе, и 2) особой персонификации, которой человек «не имеет желания быть», «совокупности всех тех неприятных качеств», которые человек стремится скрывать. Таким образом, тень — это персонификация какого-либо аспекта личности таким, каков он есть на самом деле. Поскольку эго стремится подавить такие аспекты личности, тень часто сама навязчиво проявляет их. В течение первых двух третей романа первый мистер Б. находится «во власти» второго мистера Б., т. е. теневых наклонностей «лучшего» джентльмена. После прочтения дневника Памеллы, первый мистер Б.

наконец понимает ее достоинства. Иными словами, он читает ту историю, которую хочет прочесть. Но он не может прочитать ту историю, которую дневник рассказывает на самом деле: о его собственной сексуальной агрессивности и даже о жестоких поступках. Иными словами, мистер Б. испытывает нежелание признать свои собственные теневые наклонности, или, следуя словам Памеллы, «каков он в истинном свете».

Интенсивность, с которой он желает Памеллу, свидетельствует о том, что он неумышленно наделяет ее архетипическими атрибутами. В настоящее время литературные критики, интересующиеся применением юнговских идей при анализе текста, часто стремятся, прежде всего, установить ведущий архетипический образ или паттерн. Я сомневаюсь в правильности такого подхода по двум причинам. Этот подход предполагает, во-первых, что значение архетипического материала всегда, в сущности, одинаково и, во-вторых, что, на первый взгляд, одинаковые повествовательные структуры имеют сходное психологическое значение.

Мифические паттерны — это не статические, а развивающиеся структуры. Иногда значение какого-либо мотива уменьшается. В классические времена битва между лапифами и кентаврами имела такую важность, что была выбрана в качестве темы метоп на южной части Афинского Парфенона, но, со временем, эта история постепенно перестает быть характерной для искусства. В иных случаях миф будет открывать новые пласты значений. Наиболее очевидным примером, возможно, является миф о Нарциссе. Несмотря на его относительно небольшую важность в классические времена, начиная с эпохи Возрождения, она постепенно возрастает, пока, в начале XIX века, этот миф не становится одним из доминирующих в эпоху Романтизма. Например, существуют поразительные параллели между версией

истории о Нарциссе Овидия и романом в стихах «Евгений Онегин» Александра Пушкина (1823-1831 гг.). Но маловероятно, что, даже в случае детальной разработки, распространение этих параллелей способно осветить более чем один аспект (хотя, возможно, и существенный) романа. Значение архетипического материала всегда изменяется, и каждая новая формулировка основного паттерна видоизменяет существующие скрытые смыслы данного паттерна.

Очевидны параллели между «поверхностной структурой» мифа о Дафне и Аполлоне и «Памеллой», но эти параллели отходят на второй план, когда мы рассматриваем события романа в отношении к эффективному протагонисту. Греческий миф о молодой женщине, спасающейся бегством от ярчайшего из богов, и английский роман XVIII столетия о молодом мужчине, пребывающем под наваждением архетипического образа непорочности, имеют весьма различные психологические смыслы. Иными словами, чтобы исследовать архетипический паттерн, нужно, в первую очередь, определить точку зрения, с которой он будет восприниматься, т. е. идентифицировать эффективного протагониста.

Памелла существует только в отношении к мистеру Б., который не способен понять, почему она не уступает его домогательствам. Когда она его отвергает, его желание обладать ею только возрастает. Он хочет ее, потому что она невинна; если бы у него была возможность удовлетворять свои желания, она бы перестала быть невинной и (можно предположить) он отказался бы от нее, как он поступил по отношению к Салли Годфрей. Продолжающееся отвергание его Памеллой питает его желание обладать ею. Поскольку он является эффективным протагонистом романа (т. е. его действия связаны с его желаниями), отправка ее в Линкольншир демонстрирует желание освободиться не только от раздражения, которое она вызывает у него, но также и от своего собст-

венного желания. Его сексуальная грубость по отношению к ней, следовательно, может быть понята как принудительная попытка положить конец своему собственному желанию, потому что он не может им управлять.

В течение последних тридцати лет критика демонстрировала значительный интерес к тому способу, которым Памелле удается противостоять мистеру Б. и достойно отвечать ему. Она проявляет замечательную силу характера как в отражении нежелательных домогательств мистера Б., так и, позднее, в принятии ответственности за его недостатки. Но эта сила характера также поднимает вопрос: «Зачем нужно было наделять Памеллу так полно характеристиками, не соответствующими таковым у эффективного протагониста?» Объяснить это можно с помощью двух идей Юнга. Первая — это его представление о том, что образы, возникающие из бессознательного, компенсируют одностороннюю сознательную установку. Юнг утверждает, что у психики есть функция саморегуляции: т. е. что бессознательное выражает инстинктивную необходимость «скорректировать» некоторую неуправляемую односторонность в сознательной ориентации личности. Можно идентифицировать, по крайней мере, три способа, которыми Памелла воплощает качества, «отсутствующие» у мистера Б.

1. 0на воплощает моральную честность, которая «компенсирует» его точку зрения, что общество — морально нечистоплотно. Если он стремится возвратить себе чувство собственной моральной состоятельности, то его должна «спасти» очень сильная духом молодая женщина из другого социального класса. Памелла происходит из уважаемого класса мелких землевладельцев, который ниже, чем его собственный. Однако для него не так уж невероятно взять себе в жены представительницу этого класса.

2. Она воплощает верность собственной аутентичной сущности, которая компенсирует потерю им его собственной аутентичной идентичности. Если он стремится снова стать «лучшим джентльменом», его должна спасти женщина, персонифицирующая «верность самой себе».

3. Она воплощает убеждение, что единственным видом взаимоотношений между мужчиной и женщиной являются продолжительные отношения. Это убеждение компенсирует его неспособность к формированию длительных взаимоотношений. Здесь можно сослаться на юнгианскую концепцию Эроса. Мистер Б. может чувствовать, что он сильно увлечен женщиной (например, Салли Годфрей, Памеллой), но он не может заставить себя вступить с ней в длительные отношения. Он блуждает от одних взаимоотношений к другим даже без тени чувства обязанности. Его бессознательное «компенсирует» эту склонность, сталкивая его с непреодолимым наваждением — желанием обладать архетипическим воплощением Эроса. Таким образом, Памелла ставит мистера Б. перед вызовом необходимости придти к согласию с его страхом перед Эросом как причиной связанности. Можно заметить, что она соглашается выйти за него замуж только тогда, когда он окончательно демонстрирует свое желание длительных отношений.

В самом начале романа, смерть его матери освобождает мистера Б. от моральных запретов, которые она воплощала. Он думает, что волен делать все, что ему нравится. Вопреки этому, он обнаруживает, что «пленен» не только примером несомненной «добродетели», но также и своим страстным желанием обладать Памеллой. Настоящее заточение, которому он подверг Памеллу, может, следовательно, рассматриваться как символическое представление того, что его собственная лучшая природа находится в заточении у тени, т. е. у его «подчиненной» природы.

Дилемму, стоящую перед ним, можно определить как двойной вызов:

1. Необходимо придти к согласию с его собственными теневыми наклонностями.

2. Необходимо придти к согласию с теми ценностями, которые персонифицирует Памелла.

Роман прослеживает процесс, в котором Памелла вынуждает мистера Б. не только придти к согласию с теми качествами, которых ему не достает, но также, в конце, стать более полезным членом общества. Очарованность мистера Б. Памеллой связана с проблемой классовых различий. Предыдущие идеальные женские образы в литературе (например, Дидо Вергилия, Изольда или Ева Мильтона) практически не были связаны с социальной действительностью (в современном смысле этого словосочетания). Они существуют как архетипические образы, реализующиеся в архетипических взаимодействиях. Памелла призывает мистера Б. соединиться с обществом, в котором он живет. Роман имеет совершенно очевидное социальное значение. Личные и социальные мотивы являются различными аспектами одной и той же проблемы. Вызов, брошенный мистеру Б., заключается в том, чтобы узнать и принять те аспекты своей собственной личности и социальной ответственности, которыми он не интересовался и которые не считал частью его собственного психологического устройства.

До сих пор выводы строились на основе анализа текста. Самое время проверить гипотезу о том, что мы знаем об авторе этого текста.

Вопрос о том, можно ли идентифицировать мистера Б. с Самуэлем Ричардсоном, предполагает существование некоторой теории литературного творчества. Легко можно понять, почему так много работ в литературной критике, вдохновленной Юнгом, было по-

священо повествовательной литературе, особенно романам XIX и XX столетий. Великое множество романистов описали, каким образом основная идея их произведения впервые возникла в сновидении и каким образом их роман «разворачивает» сценарий, заключенный в таком сновидении. Это весьма похоже на то, что Юнг назвал активным воображением, процессом сознательной индукции грез, направленной на переживание своей собственной непосредственной жизни воображения.

«Памелла» возникла из авторского решения создать так называемый «роман в письмах», серию «образцовых писем», призванных помочь молодым женщинам элегантно выражать себя в собственной переписке. Но Ричардсона так сильно поглотила проблема того, что невинная юная служанка может написать своим родителям о трудностях, стоящих перед ней в ее работе, что он быстро оставил свой «роман в письмах» для того, чтобы написать роман о такой служанке. Он писал этот роман по ночам, после долгой дневной работы в качестве печатника, и закончил эту очень длинную рукопись всего за два месяца. Размышления о возможных трудностях служанки, очевидно, активизировали «внутренний образ» женщины, имеющей для него высшую эмоциональную ценность — т. е. его аниму. Не просто мистер Б. «очарован» Памеллой — весь этот роман демонстрирует яркий случай человека, попавшего под власть своей анимы. Памелла может быть определена как анима Ричардсона. Роман берет начало в переживании, родственном активному воображению. Поэтому мистер Б. может рассматриваться как персонификация бессознательных желаний автора, когда он встречается с очаровывающей его фигурой анимы.

В психологических терминах все действие романа можно описать как проективную репрезентацию дилеммы, стоящей перед Самуэлем Ричардсоном во время написания романа. Таким образом, наше про-

чтение приводит к утверждению, что нужно определить природу любых параллелей, предполагаемых между мистером Б. и Ричардсоном. Мистер Б. как «лучший джентльмен» представляет собой «персону». Другой мистер Б., протагонист вымышленных событий, — это «теневая фигура». Тень является только частью личности. Она не может отождествляться с целым, и, по определению, она «бессознательна». Это приводит к утверждению, что Ричардсон, несмотря на намеки относительно некоторых параллелей в его письмах, практически не осознавал психологических смыслов своего собственного романа.

Такой вывод приобретает дополнительный вес, если вспомнить о предварительном характере финала романа. Мистер Б. в конце концов преодолевает гордость, которая удерживала его от предполагаемого брака со служанкой. Это — первый шаг на пути к счастью, но, тем не менее, он приводит лишь к предварительному решению. После свадьбы Памелла принимает ответственность за незаконнорожденного ребенка (т. е. за недостатки мистера Б.) и заставляет его сделать то же самое. Таким образом, прошлое интегрировано, поскольку предполагается, что мистер Б. пришел к частичному согласию со своей «подчиненной» природой. Но то, что мистер Б. никогда в действительности не признает, насколько плохо он себя вел, говорит нам о том, что есть еще много материала для проработки. Это прокладывает путь семейным проблемам, которые легли в основу «продолжения» Ричардсона: «Памелла: часть вторая» (1741). А то, что Ричардсон остается невосприимчивым к смыслам своего собственного творчества, следует из того, что его очередной роман, «Кларисса» (1747-1748), — более длинный и лучший роман — в основном развивает ту же тему. Только в «Клариссе» героиня оказывается законченным персонажем, взятым из среднего класса.

Это приводит нас к основной проблеме романа. С психологической точки зрения, возможно, наиболее поразительно то, что эффективный протагонист никоим образом не является «эго»-фигурой. С одной стороны, мистер Б. является преимущественно персоной, с другой — репрезентацией тени. По определению, тень — это архетипический образ. Мистер Б. имеет отношение к Сатане, доминирующему архетипическому образу тени в западной литературе: он — «коварный», как Люцифер (с. 89), и его цель — «соблазнить» Памеллу. Но при этом, очевидно, он не может рассматриваться в качестве свойственного XVIII веку «варианта» дьявола. Он является архетипическим образом (в том смысле, что он наделен некоторыми атрибутами коллективной цели). Однако в отношении романа, он служит лишь персонификацией теневых наклонностей мистера Б. В «Памелле» вообще нет «эго»-фигур. Этот роман иллюстрирует фазу эволюции сознания, непосредственно предшествующую дифференциации тени, ее отделению от «эго». Такое восприятие необходимо, если индивид начинает осознавать собственную индивидуальную идентичность.

Трудно преувеличить важность «Памеллы». Борьба мистера Б. с теневыми наклонностями и его наваждение обладания девушкой из более низкого социального класса предвосхитило две великие темы гетевского «Фауста» (1808). Памелла также служит «образцом» для бесчисленных более поздних образов женщин, чья сила характера сводится к способности справиться с нетерпимым мужем и принести пользу своими добрыми делами. Такие женщины становятся ключевым типом в литературе викторианской эпохи, особенно романов, написанных женщинами. Таким образом, характеристики Памеллы породили поведенческий паттерн, который вредил личностному росту нескольких поколений женщин. Очевидно нам следует лучше разобраться не только в том, как возникали такие «стереотипы», но и по-

чему. Несмотря на недостаток места, следует заметить, что наше рассуждение имплицитно подразумевает, что психологические смыслы сочинения относительно его социальных условий либо относительно автора, продолжают иметь значение для современного читателя.

Долгое время предполагалось, что озабоченность классовым конфликтом, родовыми стереотипами и сексуальной властью лежат в основе «Памеллы», и что все эти проблемы фокусируются в образе мистера Б. Наше прочтение подтверждает значение этих факторов, но оно также и шире их. Конечно, социальные проблемы, поднятые в романе, требуют исследования именно как социальные проблемы. Я лишь настаиваю на том, что проблемы классовых различий, родовых стереотипов и сексуальной власти также, в сущности, являются аспектами психологического «комплекса». Наше прочтение «Памеллы» обращает внимание на дилемму-вызов, которая одновременно уникальна, так как относится к определенному тексту (и, шире, к определенному автору), но также связана с коллективными интересами. То есть дилемма, перед которой стоит мистер Б. — вариант широко распространенного и все еще имеющего значение психологического «комплекса».

«Памелла» является одним из наиболее ранних романов в английской литературе, в котором обнаруживается хорошо развитое понимание социальной действительности. Вероятно, он является наиболее ранним романом, события которого могут рассматриваться как «проекция» личных интересов автора. Учитывая наши открытия относительно мистера Б., можно утверждать, что осознавание индивидом реальности неразрывно связано с осознаванием его собственных теневых наклонностей. Иными словами, только после того, как некто придет к предварительному соглашению с собственной тенью, у него может появиться представление о себе как «эго» (отдель-

ного от коллективного сознания его общества) либо сознательное понимание собственного места в социальной действительности. Вторая часть этого очерка посвящена исследованию данного предположения.

К теории литературного сознания

Согласно итальянскому философу XVIII века Джамбатиста Вико, часто ошибочно предполагают, что люди всегда думали так, как мы это делаем в настоящее время (Ротра, 1990). К сожалению, любая литературная критика, включая юнгианскую, продолжает поступать именно так. Несмотря на изощренность своих риторических приемов, постмодернистский дискурс страдает тем, что Вико назвал «самонадеянностью школяров», т. е. ошибочно полагает, что люди всегда думают одинаково. Критики рассматривают тексты, написанные сто, четыреста или даже две тысячи лет тому назад так, как если бы они были написаны людьми той же психологии, что и они сами. Это недопустимо: нельзя полагать, что люди прошлого думали — или даже могли бы думать — так же, как мы это делаем в настоящее время. Делать так — означает продуцировать плохую литературную критику и еще худшую психологию.

Трудность выявления постепенной эволюции сознания не означает, что следует сомневаться в том, что такая эволюция происходит. Любые продукты культуры служат ее свидетельствами, особенно все виды письменных текстов. Несмотря на предварительность всякой попытки определить природу сознания, следует продолжать изучение возможных способов описания и измерения как сознания самого по себе, так и эволюции сознания.

В двух лекциях по алхимии, прочитанных летом 1942 года, Юнг очерчивает теорию, объясняющую, как мы постепенно «забираем» свои разнообразные проекции, т. е. интегрируем источник дилеммы, заложенной в проекции. Каждой стадии соответствует особый вид сознания.

Первая стадия описывает состояние, в котором люди абсолютно бессознательны относительно всякого отделения себя от мира, в котором они живут. У них отсутствует или не развито представление о себе, как о существах, отличающихся от общественных ожиданий по отношению к ним.

Вторая стадия состоит из длительного и порой болезненного отделения личности от «Другого». Она описывает процесс, в котором личность постепенно познает свою собственную идентичность обычно методом «от противного» относительно различных граней «Другого» (например, фигур, репрезентирующих авторитет или «различия»).

На третьей стадии происходит дифференциация моральных ценностей. Здесь личность непрерывно оценивает коллективную мораль своего общества с целью определения своего собственного этического кодекса.

Четвертая стадия начинается с понимания, что те аура и авторитет, которыми личность наделяла все коллективные нормы и ожидания, согласно которым она живет, являются ее собственными продуктами. «Проекция», таким образом, разрушена. Мир воспринимается таким, каков он есть на самом деле, позволяя личности стать особым человеческим существом, которым она и является на самом деле. Эта стадия может показаться целью всего процесса, но, согласно Юнгу, это не так. Поскольку лишенный всей своей «мана» (Мана — в верованиях народов Полинезии и Меланезии сверхъестественная сила, присущая некоторым людям, животным, духам и предметам), мир может показаться неопределенным и бессмысленным. Такое восприятие часто приводит к чувству отчуждения. Это, разумеется, никоим образом не может быть целью.

Поэтому, согласно Юнгу, пятая стадия начинается с установления новых диалектических отношений

личности с собой. Это означает сознательное исследование наших врожденных склонностей, особенно наименее осознаваемых, обнаруживаемых только при анализе сновидений и фантазий. В конце этого длительного процесса приходит осознание себя не как бунтаря или «постороннего», а как особого человеческого существа, живущего в данном социуме. Таким образом, круг замыкается. Теперь целью становится новая интеграция с обществом, совершенно отличная от первой стадии, благодаря преимуществу полного осознавания собственной индивидуальной природы, ее функционирования и ограничений.

Эти пять стадий не являются «фиксированной шкалой». Личность не оставляет первую стадию полностью после того, как переходит на вторую, или вторую стадию — когда переходит на третью. Различные части личности часто «обитают» на различных стадиях. Одна часть может быть относительно независимой, другая — совершенно неспособной освободиться от ожиданий своей семьи или от собственной незрелости. Аналогично, люди, находящиеся на первой стадии, должны иметь некоторое осознавание реальности мира, в котором они живут, т. е. четвертой стадии, по Юнгу.

Юнговская схема основывается на определении четвертой стадии, т. е. на том, как личность понимает «реальность». Словосочетание «как она есть» не означает, что реальность предполагается абсолютной. Реальность определяется потребностью субъекта в адаптации к ней. Дикарю из внутренней Бразилии требуется столь же интенсивное переживание реальности, что и жителю Нью-Йорка, но их относительные определения реальности будут совершенно разными. Это объясняет взаимосвязь аспектов четвертой стадии. Один из аспектов относится к способности индивида видеть мир таким, каков он есть на самом деле. Но этот индивид не может даже приблизиться к пониманию сущности мира (в отношении

непосредственных потребностей индивида), пока он не начнет хотя бы понимать себя как особое бытие, каковым он и является. Это означает достижение как минимум предварительного согласия со своей собственной тенью. Поскольку реальность относительна, эту схему можно применять к каждому индивидуально и разными способами. Иными словами, любая из пяти юнгианских стадий относительна. Они служат мерой адаптации с данной конкретной точки зрения, а она сама по себе подразумевает определенные вид и уровень самосознания.

Я склонен предполагать, что пять стадий удаления проекций Юнга могут служить литературной критике двумя способами:

1. Они могут помочь выявить различные аспекты сознательного понимания, обнаруживаемого у эффективного протагониста какого-либо произведения.

2. Они создают основу для изучения эволюции литературных интересов.

I. Идентификация доминирующего психологического значения текста

Подобно тому, как различные части личности обитают на различных стадиях развития, всегда можно приписать различные аспекты сознательного понимания, обнаруживаемого у эффективного протагониста, каждой из пяти юнговских стадий. Попробуем применить это к «Памелле», учитывая то, что мы идентифицировали мистера Б. как эффективного протагониста.

1.Нет ничего «индивидуального» в мистере Б.: он просто красивый молодой человек, который почти полностью состоит и, следовательно, «определяется» социальными ожиданиями по отношению к нему. Данный аспект мистера Б. может быть отнесен к юнгианской первой стадии.

2. Роман состоит из различных столкновений с кем-то «Другим»: Памеллы с мистером Б., мистера Б. с Памеллой и, что особенно важно, мистера Б. как персоны с его собственными теневыми свойствами. Эти столкновения можно прояснить в свете второй стадии.

3. В то время как весь роман вращается вокруг различных моральных дилемм, которые проявляются в этих столкновениях, сам мистер Б. приближается к пониманию своих собственных теневых наклонностей. Юнговская третья стадия открывает способ исследования подобных дилемм.

4. Представления мистера Б. об обществе определяются его представлениями о женщинах. Единственное решение, принятое им и относящееся к «эго» (противостоящему персоне), — это его решение храбро возразить леди Даверс и жениться на Памелле. Примечательно то, что он принял его только тогда, когда соседи стали дружно одобрять Памеллу. Такое напряжение между общественным и личным может быть понято в терминах юнговской четвертой стадии.

5. Мистер Б. неохотно признает и, следовательно, приходит к согласию со своими собственными теневыми наклонностями. Это означает, что он не способен «интегрировать» вызов, перед которым его ставит Памелла. В итоге его связь с «эго» непрочная: он остается в заточении у собственной персоны. Его теневые наклонности неизбежно проявляются снова. Поэтому в продолжении «Памеллы» и в «Клариссе» герой — даже более двуличный повеса, чем мистер Б. Юнговская пятая стадия указывает на недостаток смелости у мистера Б.

Каждая стадия не только позволяет выявить различные грани стоящей перед мистером Б. дилеммы, но также может быть истолкована и как проявление различных вызовов, бросаемых ему. Каждая из них

идентифицирует важный аспект его психологического развития и, таким образом, точно определяет возможную траекторию литературного исследования. Поочередное рассмотрение текста в отношении каждой из стадий, таким образом, служит прояснению различных аспектов психологической дилеммы. Это неизбежно поднимает вопрос: может ли литературное произведение быть истолковано с точки зрения доминирующего психологического значения?

Рассмотрение окончательной стадии выявляет степень способности эффективного протагониста «интегрировать» содержание собственных проекций, т. е. ограничения собственного сознания. Их можно также обычно приписать либо автору, либо «предполагаемому» автору. Точно так же, отсутствие эго-фигуры не может рассматриваться в качестве доминирующего психологического значения «Памеллы». Беглый обзор наших находок приводит к выводу, что доминирующее психологическое значение романа лежит где-то на границе третьей и четвертой стадий. То есть он направлен на различные аспекты моральной дилеммы и связь с индивидуальностью, отличной от коллективных ожиданий.

Это, однако, не всегда так: различные литературные произведения почти всегда имеют различные доминирующие значения. Следовательно, в литературной критике можно использовать юнговскую схему как шаблон при обсуждении и сопоставлении психологических значений различных произведений.
II. К психологической истории литературы

Если юнговские пять стадий помогают определить доминирующее психологическое значение любого литературного произведения, то возникает вопрос: могут ли они также стать основой понимания эволюции литературного процесса?

Всякая теория психологической интерпретации отдельного литературного текста должна соотноситься

с более широкой теорией литературной истории. Удивительно, как критики могут прилагать психоаналитическую теорию к литературным текстам лучшей части века без существования какой-либо ясной теории эволюции литературного выражения. Аналогично поступают и юнгианские критики: без тени смущения они считают все произведения, от самых ранних письменных мифов до литературы XIX столетия, «архетипическими». Какие бы параллели мы ни находили между вавилонскими мифами и американским романом XX века, существует самоочевидная потребность проводить «различие», т. е. для юнгианской критики — различать произведения разных литературных периодов.

Понятно, что лучше оговориться в самом начале. Даже если юнговская теория удаления проекций и помогает при исследовании индивидуальных текстов, следует быть осторожными при использовании онтогенетической модели в качестве базиса для филогенетической теории. Вероятно, что мы найдем множество совпадений между различными стадиями на филогенетическом уровне. Точно так же я хочу предположить, что юнгианские стадии удаления проекций открывают возможный способ понимания эволюции доминирующих психологических значений в литературных произведениях.

С моей точки зрения, «доминирующее значение» наиболее фундаментальных устных традиций и ранних мифов — это самоидентичность. Можно поразмышлять о продуктах родоплеменных обществ, в которых люди, неспособные разделить себя и окружающий мир, полностью «за одно» с их коллективными традициями. Они наслаждаются более сильным чувством целостности, чем их современные подобия. Но это — недифференцированная и бессознательная форма целостности, лишенная индивидуальности в нашем понимании этого термина.

Так же эту «стадию» не следует мыслить только как присущую примитивным обществам: она применима ко всем произведениями с нечеткими различиями между личным и коллективным.

Сходным образом, я предполагаю, что специфические адаптации устной культуры в основном были заняты проблемой идентичности в отношении к «Другому». Возможно, самыми очевидными иллюстрациями являются дошедшие до нас мифы и литература Ближнего Востока и Древней Греции. Оба сохранившихся эпоса о Троянской войне представляют героя в конфронтации с «Другим» или с «Другими» (Ахилл против Гектора, Одиссей против Полифема, Цирцеи, Сциллы, просителей и т. д.). Если «Илиада» главным образом посвящена дифференциации культурной — не путать с «национальной» — идентичности, то доминирующим значением «Одиссеи», как и великих классических трагедий, является дифференциация личной — не путать с «индивидуальной» — идентичности (например, Эдип в хорошо известной трагедии Софокла).

Можно заметить связь доминирующего значения с моральным конфликтом греческих трагедий. Но наиболее яркие примеры в этом отношении обнаруживаются в литературе позднего средневековья и эпохи Возрождения. Моральные императивы лежат в основе «Исповеди» блаж. Августина (400), «Божественной комедии» Данте (1300), моральных пьес, таких как «Каждый» (1512), или, конечно, шекспировских пьес (написаны между 1588 и 1613 годами), поскольку почти все они заняты, главным образом, моральной дилеммой. Примечательно, что такая литература обязательно имеет отношение к моральным догматам доминирующей религиозной «идеологии». В западной традиции эта стадия включает в себя классический период, когда Олимпийцы были более или менее безусловными божествами греко-римской

империи, а также почти все произведения, созданные в период господства христианства в Европе.

Возникновение литературы, которая преимущественно занята исследованием, как социальной реальности, так и индивидуального сознания, — это относительно современный феномен. Первые ее проявления датируются приблизительно третьей четвертью семнадцатого столетия. С этого времени проекция, представленная христианским «мировоззрением» постепенно начала ломаться. Это с неизбежностью сопровождалось радикальным сдвигом в сознании. Люди начинали творить смыслы собственной реальности и идентичности. Впервые в истории писатели начали видеть значительно более полный социальный спектр, чем замечаемый когда-либо ранее, открывать новые смыслы для индивида. Таким образом, исследовались как социальная реальность, так и смыслы индивидуального сознания, имеющие для нас значение до сих пор и в преддверии XXI века. Конфликтующие аспекты этой четвертой стадии, возможно, лучше всего проиллюстрированы в сочинениях французского философа Жан-Жака Руссо. Его «Социальный контракт» (1762) начинается со слов: «Человек рожден свободным, но повсюду он — в цепях». Его «Исповедь» (написанная в 1760-х гг., опубликованная в 1782 и 1789 гг.) начинается с заявления: «Я могу не быть полезнее моего сородича, но, по крайней мере, я от него отличаюсь». В этих двух фразах можно видеть зерна современного социально-политического сознания и современного индивидуализма.

Юнговская теория об удалении проекций основывается на предположениях о природе четвертой стадии, так же, как и схема, рассматриваемая выше. Поэтому нам необходимо подробнее объяснить, почему следует рассматривать период 1675-1800 годов в качестве водораздела как литературной, так и психологической истории.

Существует фундаментальное различие между социальной реальностью в литературных произведениях, написанных до и после восемнадцатого столетия. «Реальность», предполагаемая западной литературой от «Илиады» (725 г. до н. э.) до «Потерянного рая» (1667) является по сути идеализированной «реальностью», отражающей только меняющиеся интересы привилегированных классов. Возникновение нового и хорошо образованного среднего класса в течение XVIII столетия постепенно привело к формированию новых представлений о вкладе богатства и социальной ответственности. Начало того, что можно описать как «социализм», радикально изменило способ восприятия социальной реальности. «Молл Фландерс» Дефо (1722) является одним из первых романов, демонстрирующих очевидный интерес к социальной реальности, имеющей широкую основу. Этот интерес постепенно становится доминирующим не только в английском романе, но также и в западном сознании.

Дилеммы и вызовы, заложенные в «глубинной структуре» литературных текстов, написанных до XVIII столетия, — «коллективные»: они отражают коллективные интересы, а не «личные» интересы их авторов. Великие трагедии Шекспира не отражают личных тревог и забот. Это не означает, что у людей не было представления об их «индивидуальности» до XVIII столетия. Оно у них было: в дошедших до нас произведениях Сафо, блаж. Августина, Петрарки и Челлини присутствует осознавание автором своей отдельной личности. Но их способ исследования скорее философский, чем психологический. Блаж. Августин, например, утверждал, что его «внутреннее бытие было домом, разделенным внутри себя» («Исповедь», VIII, 8), но он анализировал эти прозрения только в терминах религиозной традиции. Хотя его переживания были совершенно автономными, интерпретировать их он мог только с коллективной точки зрения. Его сознание — как и у Сафо, Петрар-

ки, Челлини, и даже Шекспира — было ограничено его представлениями о геоцентрической вселенной и «пирамидальной» социальной структуре. Только когда эти представления стали исчезать, в течение XVIII века появились авторы, способные свободно исследовать собственные внутренние переживания, т. е. собственную индивидуальность.

В «Потерянном рае», хотя и можно некоторые атрибуты Сатаны отнести к Мильтону, вряд ли можно определить Сатану как личную тень Мильтона. Напротив, хотя психологические смыслы романа Ричардсона связаны с коллективными интересами, мистер Б. сам по себе вряд ли может быть определен как коллективный образ тени. Только в отношении к современному читателю его можно было бы так определить. По отношению к роману он персонифицирует «личную тень» Ричардсона. Это открывает нам вторую причину того, почему период 1675 — 1800 годов является таким поворотным пунктом.

«Принцесса де Клеве» (1678) мадам де Лафайет и «Памелла» (1740) Ричардсона являются первыми крупными произведениями соответствующей традиции, где персонажи отражают интересы их авторов. Важно то, что оба романа содержат конфронтацию персоны с персонажем, которого можно определить как личную тень автора26. Нельзя двигаться от «коллективного» к «индивидуальному» сознанию без конфронтации с тенью. Аналогично, и первые литературные произведения, отражающие личностные интересы собственных авторов, представляют конфронтацию с тенью. Впервые в истории литературы писатели начали «проецировать» на собственные романы личностную дилемму, стоящую перед ними во время написания произведения. Природа таких дилемм тесно связана с тем, что продолжает противостоять индивидуальности и в последнее время. Начиная с XVIII века, литературные произведения становятся все более автобиографическими.

Современные социально-политическое сознание и индивидуализм часто рассматриваются как противоположности. Юнг, Паоло Фрейре и Эндрю Самуэлз показали, что они таковыми не являются. Они являются неразделимыми аспектами способности кого-либо исследовать себя и приходить к согласию с самим собой. Иными словами, в психологических терминах такое изменение происходит приблизительно тогда, когда индивиды начинают исследовать свои собственные личностные тени. Наша схема, следовательно, иллюстрирует, как все больше и больше ассимилировалось то, что однажды было представлено как «Другой», пока не стало частью современного сознания.

Мы все еще связаны с четвертой стадией. Теперь мы признаем, что только начали видеть мир вокруг нас (таким, «каков он есть»), лишь начали понимать наши наиболее фундаментальные психологические потребности и побуждения. Только мечтатели могут думать, что наука или политические лидеры вскоре откроют панацею от всех наших бед. Наши тревоги и проблемы происходят из нас самих. Окружающий мир создан нами. Мы не можем полностью освободить себя от наших проекций и, по всей вероятности, никогда не сможем этого сделать. Все, что мы можем, — это стремиться к их пониманию, а также к лучшему пониманию скрытых значений наших собственных конфликтных наклонностей и, таким образом, к лучшей интеграции с миром. Пятая стадия начинается, когда индивид становится более сознательным относительно природы и степени собственных проекций. Это путь, или цель, или идеал, а не стадия в том же смысле, что и остальные. Можно предположить, что у нее есть литература собственного происхождения.

Мы рассматриваем литературное произведение прошлого из нашего времени и места в истории. Поэтому мы должны различать произведения, в которых нет

понимания реальности в современном значении этого слова от тех, в которых реальность и индивидуальное сознание понимаются сходным с нами образом. Нет ничего нового в том, что период 1675-1800 годов был началом современного мира: было много написано о социальных вызовах, порожденных этим веком революций. Я считаю, что мы не можем полностью понять важность произошедших перемен без понимания истоков сдвига в индивидуальном сознании, сделавшем их возможными. Это, наверное, наиболее ясно проявилось в литературе.

Объем данного очерка не позволяет полно исследовать выдвинутые предположения. Я лишь предлагаю способ для определения эволюции доминирующих значений литературного творчества. Юнгианская литературная критика была слишком зависима от представлений об архетипических образах. Юнгианская психология нуждается в способе разделения различных видов архетипического воображения. Я могу предположить, что юнговские пять стадий устранения проекций открывают способ разделения между материалом, относящимся к:

1. Самоидентичности.

2. Идентичности в отношении «другого» («других»).

3. Моральным или этическим дилеммам.

4. Социальной реальности или индивидуальному сознанию.

5. Индивидуальной идентичности.

Литературная история не занимается лишь проблемой изменения литературных стилей или эволюции социальных взаимодействий. Она занимается проблемой эволюции человеческого сознания. Великие литературные произведения служат указателями на пути становления индивидуального сознания

Опираясь на наше прочтение «Памеллы», можно утверждать, что юнговские представления об отдельных литературных образах требуют уточнения. Юнг ссылался только на данную тень. Давно стало понятно, что он обозначал этим термином два различных явления. Это тотальность бессознательного и специфическая персонификация всех тех характеристик, которые человек так хорошо скрывает от других, что и сам не осознает. Уточнение необходимо, поскольку существует три радикальных отличия между коллективными теневыми фигурами текстов до XVIII века и личными теневыми фигурами произведений после эпохи Просвещения. Именно на четвертой стадии писатели начинают осознавать их собственную личную тень и исследовать свое собственное ого», в современном значении этого термина. Аналогично существует потребность разделить коллективные анима (анимус)-фигуры произведений до XVIII века и личные анима (анимус)-фигуры, все чаще появляющиеся в последующей литературе.

Нет сомнения, что представления о социальной реальности и об индивидуальном сознании претерпели радикальную эволюцию в течение последних трех тысячелетий.

Изменения в обществе и отношении индивида к обществу засвидетельствованы с самых разнообразных позиций. Множество работ было написано об эволюции социокультурных установок. Психоистория проложила новые пути исторического исследования. Но пока нет разработанных теорий того, как в данный период развивалось литературное сознание.

Увлечение современных критиков социально-политическими идеологиями приводит к усилению значения социальной истории литературы. Но социальная сфера является лишь одним аспектом нашей действительности; другой — это личный. Социальное и личное сознание являются двумя сторонами одной медали. Чтобы понять эволюцию психологических

интересов, следует разобраться с изменениями социально-исторических условий. Столь же истинно и обратное: для того, чтобы лучше понять эволюцию и направление социально-политических условий мы также должны понимать изменения в коллективном и индивидуальном сознании. Настало время для критики, которая развивалась бы вместе с психологической историей литературы.

Выводы

Целью рассмотрения повествовательной литературы как проекции дилеммы, стоящей перед автором во время написания произведения, не является сведение прочтения к исключительно психологическим аспектам, но выявление взаимоотношений между, на первый взгляд, разделенными элементами. Мы увидели архетипический образ Непорочной девы, лежащий в основе «Памеллы». Однако в романе есть большее, что не выявляется этим образом самим по себе. Часто думают, что Юнг был настолько поглощен психологическими процессами, что имел мало представления о культуре, кроме некоего упрощенного деления между Востоком и Западом. Это, возможно, правильно по отношению к нему как личности, но неправильно относительно сформулированных им воззрений. Всякое приложение юнгианских представлений к литературе выявляет потребность включенности личности в собственную культурную традицию. Юнгианское прочтение литературного произведения таково, что, поскольку оно исходит из исследования обычных человеческих проблем, оно также занимается социальными, политическими и культурными реалиями.

• Мое прочтение «Памеллы» подчеркивает потребность установить, чей опыт в действительности описывается в любом заданном тексте. Литературные критики часто исследуют психологию главного персонажа без рассмотрения его роли в отношении текста как целого. Эта глава обосновывает, что если

интересоваться психологическими смыслами текста, то в первую очередь необходимо определить эффективного протагониста и соотнести все события произведения с данным персонажем.

• Юнговские «вспомогательные средства» обеспечивают способ исследования источника проблемы, стоящей перед эффективным протагонистом.

• Дилемма, стоящая перед эффективным протагонистом, зачастую проявляется как скрытый вызов. В «Памелле» это была потребность мистера Б. встретиться с собственными теневыми наклонностями и придти к соглашению с его сомнительным Эросом. Тем не менее, следует особо отметить, что одной из определяющих характеристик юнгианского подхода является то, что любой исследуемый текст выявляет различные дилеммы, стоящие перед эффективным протагонистом.

• Всегда следует точно определить природу любых параллелей между протагонистом литературного произведения и его автором. Юнговские идеи были привлечены для того, чтобы показать, что мистер Б. представляет собой два различных аспекта личности Ричардсона (его «персону» и «тень»).

• Литературная критика должна больше осознавать то, что я назвал «психологической историей литературы». Я предложил два способа использования здесь юнговской теории об удалении проекций. Она может помочь:

1. Специфицировать природу и уровень сознания, имплицитно заложенного в любом данном произведении, и таким образом идентифицировать его «доминирующий интерес».

2. Проследить эволюцию литературного сознания.

• Юнговские пять стадий устранения проекций определяют способ разделения между различными видами архе-типических образов и взаимодействий.

• Юнгианская литературная критика нуждается в разделении между коллективными архетипическими образами (например, Тенью) и архетипическими фигурами, имеющими более специфическое отношение к индивиду (например, личностной Тенью).

• Современная социально-политическая действительность и индивидуальное сознание являются неразделимыми аспектами того переворота в сознании, который начался в конце XVII — начале XVIII в., и который все еще характеризует наше собственное время: исследуя одно, критик должен принимать в расчет другое.

Библиография:

Armstrong, Nancy (1987). Desire and Domestic fiction: A Political History of the Novel. New York: Oxford University Press. Cutting, Gary (ed.) (1994). The Cambridge Companion to Foucault. Cambridge: Cambridge University Press. Dawson, Terence (1989a). «The Struggle for Deliverance from the Father: The Structural Principle of Wuthering Heights.» Modern Language Review, 84, pp. 289-304. Dawson, Terence (1989b). «An Oppression Past Explaining: The Structures of Wuthering Heights.* Orbis Litterarum, 44, pp. 48-68. Dawson, Terence (1992). ^Catherine de Medicis and Laprincesse de Cleves.» Seventeenth-Century French Studies, 14, pp. 191-210. Dawson, Terence (1993). «Light Enough to Trusten By': Structure and Experience in Silas Marner.» Modern Language Review, 88, pp. 26-45. Doody, Margaret A. (1974). A Natural Passion. Oxford: Clarendon Press. Franz, Marie-Louise von (1971). «The Inferior Function.» In Marie-Louise von Franz and James Hillman, Lectures on Jung's Typology. Zurich: Spring Publications, pp. 1-72. Franz, Marie-Louise von (1980). Projection and Recollection in Jungian Psychol-

ogy: Reflections of the Soul. La Salle, III. and London: Open Court. Franz, Marie-Louise von (1981). Puer Aeternus [1970]. Santa Monica, Calif.: Sigo Press. Franz, Marie-Louise von (1982). An Introduction to the Interpretation of Fairy Tales [1970]. Dallas: Spring Publications, pp. 27-28. Golden, Morris (1963). Richardson's Characters. Ann Arbor: University of Michigan Press. Hannah, Barbara (1981). Encounters with the Soul: Active Imagination as Developed by C. G. Jung. Santa Monica, Calif.: Sigo Press. Jaynes, Julian (1982.). The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Harmondsworth: Penguin. Jung, C. G. (1922). «0n the Relation of Analytical Psychology to Poetry.» CW^. pp. 65-83. Jung, C. G. (1930). «Plychology and Literature.* CW^, pp. 84-105. Jung, C. G. (1932). «Ulysses: A Monologue.* CW^, pp. 109-134. Jung, C. G. (1952a). «Reply to Martin Buber.» CW^, pp. 663-670. Jung, C. G. (1952b). «Answer to Job.» CW^, pp. 355-470. Jung, C. G. (1956). Symbols of Transformation. CWy Jung, C. G. (1967). Alchemical Studies. CW^y Jung, C. G. (1968). Psychology and Alchemy, ind ed. CW^. Jung, C. G. (1970). Mysterium Comunctionis, ind ed. CW^. Jung, C. G. (1973, 1976). Letters. Ed. G. Adier and A. Jaffe, tr. R. F. C. Hull, 2 vols. London: «Rondedge & Kegan Paul. Jung, C. G. (1991). Psychology of the Unconscious [1912]. Ed. W. McGuire, CWB. Kinkead-Weekes, Mark (1973). Samuel Richardson: Dramatic Novelist. London: Methuen. Layard, John (1972). The Virgin Archetype: Two Essays. Zurich: Spring Publications. LfSvi-Strauss, Claude (1968). Structural Anthropology [1955], tr. C. Jacobson and B. Grundfest Schoepf. London: Alien Lane. Meurs Jos Van, with John Kidd (1988). Jungian Literary Criticism: 1920-1980: An Annotated, Critical Bibliography of Works in English. Metuchen, N.J. and London: The Scarecrow Press. Miller, Franc (Miss), pseud. (1906). «Some Instances of Subconscious Creative Imagination*. In C. G. Jung, CWy pp. 445-462. Miller, Nancy K. (1980). The Heroine's Text: The French and English Novel, 1722-1782. New York: Columbia University

Press. O'Farrell, Clare (1989). Foucault: Historian or Philosopher? Basingstoke: Macmillan. Papadopoulos, Renos (1984). «Jung and the Concept of the Other.» In R. K. Papadopoulos and G. S. Saayman (eds.), Jung in a Modern Perspective. London: Wildwood House, pp. 54-88 and 290-294. Pessoa, Femando (1917/1990). Obra poetica, ed. Maria A. Galhoz, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, pp. 129-130. Pompa, Leon (1990). Vico: A Study of the «New Science,» 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7—14. Richardson, Samuel (1980). Pamela: Or, Virtue Rewarded, ed. Peter Sabor, with an Introduction by Margaret A. Doody. Harmondsworth: Penguin. Roussel, Roy (1986). Conversation of the Sexes. New York: Oxford University Press. Schlegel, Friedrich (1790s/1991). Philosophical Fragments, tr. Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press. Shelley, Mary (1992). Frankenstein. London: Penguin. Sugg, Richard P. (ed.) (1992). Jungian Literary Criticism. Evanston, 111.: Northwestern University Press. Tacey, David (1988). Patrick White: Fiction and the Unconscious. Melbourne and New York: Oxford University Press. Taylor, Charles (1989). Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Warner, William B. (1979). Reading «Clarissa»: The Struggles of Interpretation. New Haven: Yale University Press. Watkins, Mary (1984). Waking Dreams [c. 1976], Dallas: Spring Publications.

ЛОУРЕНС Р. АЛЬШУЛЕР.

ЮНГ И ПОЛИТИКА

Юнг иногда описывал отношения между Эго и бессознательным как силовое противостояние. Если в условиях этого противостояния, комплексы бессознательного берут верх над Эго, говорят о том, что эго оказалось во власти бессознательного. Когда же Эго присваивает себе некоторые черты того, что на-

зывают Самость, такой процесс называется «инфляцией». Юнг сопоставлял последовательность сменяющих друг друга политических режимов с прогрессивной трансформацией этого силового противостояния в индивидуационном процессе. Об изначальном единстве бессознательного души он говорил как о «тирании бессознательного», о ситуации, когда все находится в подчинении Эго, как о «тирании однопартийной системы»; борьба Эго с бессознательным, опирающаяся на принципы «равноправия», у Юнга апеллирует к структуре «демократического парламентаризма».

Столь удачные метафоры побуждают к исследованию связей между юнгианской психологией и политикой. В этой главе обсуждаются три темы: 1) отношения между «политическим развитием личности и ее психологическим развитием» психологическое развитие личности и демократия общий вклад юнгианской психологии в политологию. Попытки обращения к этим трем темам можно разделить на две категории. Первая базируется на политических идеях самого Юнга. Действительно, многие работы Юнга напрямую касаются политики: «Очерки современных событий, «Непознанная Самость».

Данное исследование относится ко второй категории и фокусируется на взаимосвязи между психологическим и политическим развитием личности. Так, в нашем распоряжении имеется все, начиная с работ Юнга о структуре души до новейших юнгианских работ, включая и постюнгианские теории. Сначала мы рассмотрим процесс индивидуации, который я рассматриваю как психологическое развитие личности. Затем попытаемся сравнить их с тем, что бразильский просветитель Паоло Фрейре назвал процессом «осознования». Это, на мой взгляд, является прекрасной формулировкой происходящего с личностью в процессе политического становления. Забегая вперед, скажу, что один из выводов, проистекающих из

такого сопоставления, состоит в том, что индивидуация поддерживает, хотя и не определяет полностью, осознавание. Если осознавание необходимо для демократии, то индивидуация необходима для формирования психологического базиса демократии.

Критика политических суждений Юнга

Говоря о том, что данное эссе скорее относится ко второй категории юнгианских исследований в политике, я должен заметить, что, как политолог, с большой критичностью отношусь к размышлениям Юнга о политике. Вкратце постараюсь рассказать о трех главных причинах моей неудовлетворенности, опираясь на одну из наиболее крупных работ Юнга «Непознанная Самость».

1. Переоценка Юнгом психологических причин как основ политических феноменов. Согласно Юнгу, политические проблемы всегда имеют основания психологического толка, равно как психологическими остаются и основания для разрешения таковых проблем. Рассуждая о «холодной войне», он говорил, что именно расщепление души, порождающее противоположности, дало начало противостоянию Запада и Востока в мировом масштабе. Решение этой мировой проблемы Юнг видел в спонтанной религиозности, присущей каждому, способной, по его мнению, спасти индивидуума, уберечь его от «растворения в толпе». Лечение расщепления в человеческой душе начинается с возвращения теневых проекций. Познание собственной тени дает особый иммунитет, упреждая «моральную и психическую инфекцию», присущую массовым политическим движениям и мировому политическому противостоянию.

2. Чрезмерное акцентирование реальности психе — души (внутреннего) и явная недооценка Юнгом реальности политики (внешнего). По Юнгу, политические конфликты — внешние проявления внутренних, психических конфликтов. Юнг утверждал, что только

отдельная личность является носителем жизни, а общество и государство предполагаются реальными лишь как объединения индивидуумов.

3. Патологизация политики. Юнг находит корни массовых политических движений в патологическом расколе между сознательным и бессознательным. Он утверждал, что, когда человеческое бытие теряет контакт с инстинктивной природой, это приводит к конфликту между сознанием и бессознательным. Это расщепление становится патологичным, когда сознание неспособно подавлять свою инстинктивную сторону. Например, «объединение тех, кто уже перешел в подобное критическое состояние, порождает массовое движение, смысл которого стать чемпионом по подавлению».

Все три пункта вызывают беспокойство тем, что Юнг постоянно концентрируется на личности индивидуума (как в роли единицы массового движения, так и в роли политического лидера). Он не пытается анализировать способы, используемые политической системой как для создания социальных конфликтов, так и для управления ими. Кроме того, Юнг рассматривает под одним углом зрения такие разные массовые политические движения, как французская революция, война за независимость в Америке и революция в России, хотя далеко не все революции кончались установлением империй подавления, подобных советской. Именно об этом идет речь в моих утверждениях относительно односторонности политического мышления Юнга, его склонности к преувеличению патологического и сильном акценте на индивидууме, а не системном политическом поведении. Более целостное применение юнги-анской психологии преодолевает эти противоречия.

Психологическое развитие личности: индивидуация

В этом разделе я попытаюсь обобщить все, что написано об индивидуации, с целью провести параллель между ней и политическим становлением личности (в следующем разделе). В качестве первой стадии индивидуация включает в себя расширение сознания, присущего Эго. Здесь растущее сознание и означает собственно индивидуацию, которую иногда и называют «ростом сознания», описывая процесс в таких терминах, как «подъем уровня сознания» и т. п. Например, когда мы задаемся вопросом, о каком сознании идет речь в тот или иной момент, мы говорим о сознании именно в терминах уровней сознания. Самосознание отличает вторую стадию индивидуации, тогда как осознание сил в душе, намного превосходящих собственные силы, присуще третьей стадии.

В своем описании я следую общепринятой юнгианской концепции индивидуации, основывающейся именно на подобной трехстадийности. За первой стадией «возникновения сознания Эго» из разделения бессознательного единства души следует вторая стадия — «отчуждение Эго», а третья стадия, «релятивизация Эго», ведет к сознательной целостности. Существует множество описаний этого процесса, использующих в изобилии неожиданные аналогии и образные метафоры. Юнг часто сравнивал индивидуацию с алхимическим превращением простых металлов в «необыкновенное золото». Якоби описывает индивидуацию как возвращение души домой, «пересечение Океана Ночи». Уитмонт представлял себе некий лабиринт в виде спирали, в центре которого находится Самость, а Эго движется вокруг нее, стремясь к целостности.

Образ, который мне кажется наиболее удачным для наших целей, вбирающий в себя многое из используемых аналогий, — это образ алмаза (схема 3). Здесь процесс индивидуации представлен движением слева направо, от изначального «бессознательного единства» через «отчуждение Эго» в середине пу-

ти к «сознательной целостности». Верхняя линия прослеживает путь сознания, а нижняя — путь бессознательного. Расстояние между верхней и нижней линиями символизирует отношение между сознанием и бессознательным, связь между ними называется «осью Эго — Самость».

Именно так, наверное, и представлял себе процесс индивидуации Нойманн, когда писал следующее:

Говоря о том, что происходит с осью Эго — Самость, мы исходим из того, что Эго, с одной стороны, и Самость, с другой, — это центры своих систем — сознательного и бессознательного, соответственно, которые движутся навстречу друг другу или, напротив, расходятся. Именно отделение Эго порождает ось Эго — Самость и дистанцию между Эго и Самостью, которая достигает своего пика в первую половину жизни, когда системы уже разошлись и Эго почти полностью автономно. В процессе второй стадии индивидуации движение меняет свое направление и Эго снова приближается к Самости. Кроме того, происходят изменения в направлении оси с возрастом; любое изменение сознания отражается и на этой оси

Две вертикальные (пунктирные) линии на рисунке разграничивают стадии индивидуации, хотя данное разграничение многими оспаривается, например, среди феминистски настроенных юнгианцев бытует мнение о том, что наличие первой стадии является типичным только для психологического развития по мужскому типу.

Все вышесказанное нуждается еще в одном необходимом пояснении. «Самость» иногда интерпретируется двояко — и как сила, стремящаяся интегрировать в себе сознательное и бессознательное души, и как конечное единство, целостная индивидуальность. Ось Эго — Самость — это термин, введенный Нойманном для описания двусторонней коммуникации между Эго и Самостью, которая выполняет очень

важную роль в интеграции личности. Последовательность чьих-либо надежд и сновидений иллюстрирует эту двустороннюю коммуникацию.

Первая стадия: появление сознания Эго

Эго появляется еще в раннем детстве, действуя на этой стадии преимущественно в формах бессознательного. Напряжение, возникающее в результате противостояния двух сил:
объединяющей, иначе, стремлением к единству Эго и Самости, и второй — стремлением Эго к отделению от Самости, является начальным импульсом, толчком к индивидуации. Детское стремление охватить весь мир, чувство безграничных возможностей, в своем истоке, — именно полнота союза Эго — Самость (первичное переполнение Эго). Недостаток способности различать внешнее и внутреннее компенсируется некоторой магической связью всех явлений, «знанием», уверенностью в адекватности собственных чувств и стремлений. Юнг называл подобный жизненный опыт мистическим соучастием, то, что теперь психоаналитики называют проективной идентификацией. Постепенное растворение изначального союза, обеспечивавшего идентичность Эго и Самости, приводит к накоплению сознания. Начинает формироваться комплекс Эго, включающий чувство непрерывности собственного тела и сознания, соотносящегося с протяженностью, временем и причинностью, а также чувство целостности, означающее память и рациональность. Отделяясь от бессознательного, Эго становится центром личностной идентичности и личностных выборов.

Отделение сознания Эго с необходимостью сопровождается поляризацией понятий, выделением противоположностей, например, между добром и злом, соотносящейся с системой ценностей, принятой в данном обществе и опосредованной родителями:

Дуализм, диссоциированность понятий, их взаимоисключающие взаимодействия, все это рождается в человеческой душе одновременно с рождением сознания... Для развития души, видимо, необходимы некоторые скрытые процессы, требующие поляризации противоположностей, например, противопоставление сознательного и бессознательного, духа и природы.

Или, если говорить клиническим языком, диссоциация — это нормальный бессознательный процесс расщепления психики на комплексы, каждый из которых персонализирован и несет свои определенные образы и эмоции. Согласно Юнгу, расщепление происходит, когда эти образы и эмоции становятся несовместимы с тем, что сознание считает общепринятым. Юнг называл комплексы, окрашенные чувствами, «живыми частичками бессознательного души», естественной структурой души. Собственная идентичность Эго оформляется в попытках равнения на то, что общепринято, расщепления и подавления несовместимого с общественной системой ценностей.

Санднер и Бибе рассматривают стадию проявления сознания Эго как процесс, подчиненный общему потоку процесса индивидуации, где ядро каждого комплекса непосредственно связано с Самостью, являющейся также центром коллективного бессознательного. Именно Самость порождает комплексы, расщепляет их, чтобы потом реинтегрировать их поновому. Так Самость играет направляющую роль в процессах индивидуации, от начальной стадии бессознательного единства к состоянию сознательной целостности.

Вторая стадия: отчуждение Эго

По Юнгу, главная задача первой половины жизни состоит в том, чтобы собрать воедино все необходимое для построения целостной структуры Эго и построить персону как итог адаптации к внешним стан-

дартам, обществу, семье и рабочему месту. Согласно Уитмонту, те внутренние структуры, которые не согласуются с внешними социальными стандартами, отщепляются самим Эго и формируют тень. Таким образом, формирование Эго, персоны и ее тени — неразрывная цепь событий, а формирующими факторами для всего комплекса являются социальные и родительские ценности. Такое расщепление, связанное с возникновением бессознательных комплексов, как уже было замечено, необходимая часть процессов индивидуации. На второй стадии индивидуации разрыв достигает своего апогея, как показано на диаграмме, когда расстояние, разделяющее сознание Эго от бессознательного, максимально. Крайняя односторонность личности, на которую часто указывал Юнг, относится именно к этому максимальному разделению.

Подобная односторонность взглядов на собственную личность достигает пика на середине жизненного пути, этот кризис переживается человеком как бессмысленность жизни, отчаяние, пустота, недостаточность мотиваций. Такие переживания свойственны именно отчуждению Эго от Самости (бессознательного). Эдингер утверждает, что связь Эго с Самостью крайне важна для душевного равновесия, она обеспечивает Эго поддержкой и защитой, необходимой энергией, мотивациями и смыслом существования. Потеря связи между сознательным в Эго и бессознательным, столь характерная именно для «кризисов зрелого возраста», самое яркое проявление тенденций к отчуждению Эго от Самости. Согласно Эдингеру, отчуждение Эго от образов родителей, от тени, анимы — это формы отчуждения между Эго и Самостью.

Эго переживает свое отчуждение, попадая в круговорот сменяющих друг друга периодов переоценки собственной значимости и депрессий, что, с другой стороны, обогащает сознание. В фазе переполнения

собственной значимостью Эго ощущает силу, ответственность, превосходство; повышенная самооценка помогает Эго нести на себе весь груз ответственности за решения жизненно важных задач первой половины жизни. В фазе депрессии Эго чувствует вину, переживает собственную ущербность; такая пониженная самооценка уравновешивает тенденцию к непомерному раздуванию амбиций и готовит Эго к необходимости обращения к познанию Самости.

Третья стадия: релятивизация Эго

Качественное изменение, характеризующее третью стадию индивидуации, — частичное осознание оси Эго — Самость. Это изменение уже заранее подготавливается еще на стадии отчуждения Эго, в круговороте переоценок и депрессий. Диаграмма показывает восстановление связи между Эго и Самостью, проявляющееся в уменьшении дистанции между ними, между верхней и нижней линиями. Сплошная вертикальная черта символизирует частично осознаваемую ось Эго — Самость.

На этой стадии индивидуации Эго интегрирует многие бессознательные комплексы и обретает «религиозную установку», несомненно, необходимую ему на этой стадии. Природа подобных переживаний, в свою очередь, нуждается в тщательном анализе. Проявляющееся на первой стадии индивидуации Эго познает противоположности, выбирая между ними в пользу тех, что соответствуют социально приемлемой системе ценностей с целью формирования собственного социально приемлемого имиджа. Неприемлемые личностные черты подавляются, тонут в бессознательном, где формируют комплексы. На стадии отчуждения Эго почти полностью диссоциирует от бессознательного, что, с одной стороны, приводит к росту комплексов, а с другой, к односторонности Эго. Активированные комплексы проявляются в проекциях и, конечно же, в снах. В течение первых двух стадий индивидуации наблюдается формирование

комплексов и умножение числа проекций, в то время как на третьей стадии главной задачей Эго становится устранение проекций и интеграция комплексов:

Только когда оценка собственного образа самим человеком возрастает до необходимой степени, только тогда он становится способным воспринимать других людей, оценивать их такими, какие они есть. Тот, кому недоступно это счастливое состояние духа, вынужден воспринимать людей как бы через вуаль своих собственных фантазий, сотканную из эмоционально позитивных и негативных проекций...
Рост сознания, удаление проекций срывают эту «вуаль» и дают выход простому человеческому общению.

Второе существенное изменение, характеризующее данную стадию индивидуации, — это развитие «религиозной установки». Эта установка называется религиозной, потому что влечет за собой осознание реальности некой самостоятельной силы внутри нас, силы, способной повелевать Эго, эта сила — Самость. Эго продолжает чувствовать себя центром сознания, но уже больше не чувствует себя центром всего, что образует личность (сознательного и бессознательного). Осознание Эго своей подчиненности Самости предопределяет его относительность. Ось Эго — Самость, которая всегда была бессознательной, а иногда и вовсе разорванной, теперь вновь восстанавливается и уже частично принадлежит и сознанию. Иногда подобный прорыв происходит столь внезапно, часто во время очередной депрессии, что человек при этом испытывает настоящее религиозное откровение. Так процесс индивидуации описывает движение психики от изначального состояния бессознательного единства к сознательной целостности.

Становление личности и политика: осознавание

В этом разделе мы попытаемся проанализировать процесс «политического становления личности» в рамках концепции, предложенной Самуэльсом, и сопоставим его с «психологическим развитием личности», который мы только что описали как процесс индивидуации. Вопрос состоит в том, насколько процессы психологического развития личности предопределяют то, что происходит с человеком по мере его политического развития.

Сформулированная Паоло Фрейре концепция «осознавания», на мой взгляд, наиболее удачно определяет политическое развитие личности. Этот бразильский просветитель в начале шестидесятых годов нашего века участвовал в гуманитарных акциях, ставивших своей целью самообразование для взрослых, как в развитых, так и в развивающихся странах, из опыта которых он вынес размышления, которые легли в основу его блестящей теории. В рамках своего просветительства он искал пути дальнейшей гуманизации обществ, сбросивших с себя груз тирании, отказавшихся от подавления личности, иначе, пути дальнейшего воспитания политического самосознания людей. Конечная цель гуманизации во многом аналогична той цели, к которой движется процесс индивидуации, конечному целостному сознанию. Здесь мы должны задаться вопросом: когда мы говорим о повышении политического сознания, сознание чего имеется в виду? Когда мы говорим о бедности, тоталитаризме и политике силы, экономической эксплуатации, в конце концов, мы ставим перед людьми задачу осознания причин их политической угнетенности. И такое осознавание также характеризуется тремя главными ступенями, с точки зрения того, как личность 1) определяет для себя проблему, 2) рассуждает о причинах данной проблемы, 3) действует в направлении решения проблемы собственной подавленности.

Первая стадия: магическое сознание

Поскольку на этой стадии люди чувствуют себя беззащитными и бессильными перед лицом устрашающей реальности, перед лицом постоянно угрожающих внешних сил, которым невозможно противостоять и которые манипулируют реальностью полностью по своему усмотрению, Фрейре рассматривал эту стадию как «магическую». Человек магического сознания склонен формулировать проблему в терминах физического выживания, называя проблемами плохое здоровье или бедность, или же склонен просто отрицать существование «проблем», как задач, которые следует решить, ссылаясь на плохой мировой порядок, к которому, дескать, надо относиться как к норме жизни. Когда же он размышляет о причинах, он склонен заменять их тем, что абсолютно неподвластно ему, некоторыми сверхъестественными силами, как-то: судьба. Бог или даже начальство..., или же сильно упрощает их, низводит до плохих природных условий (например, мы бедные, потому что земля бедная). Активные действия кажутся ему абсолютно бессмысленными и бесполезными, поскольку все против него, его удел — смирение или надежда на «удачу», которая, якобы, принесет большие перемены.

Сравнение. Сравнивая «магическое сознание» с первой стадией индивидуации, появлением сознания Эго, мы должны помнить, что именно осознавание — процесс, присущий взрослому человеку. Тем не менее, у взрослых наблюдаются некоторые рудименты ранних стадий индивидуапии. Наследие идентичности Эго — Самость затрудняет способность различать внутреннее и внешнее, волю как желание и как движущий импульс. Кроме того, идентичность эго — Самость накладывает архетипические проекции на людей и события, наделяя их нуминозными качествами. Эмоциональная природа и полная автономия таких проекций порождают в человеке неосознанный страх, чувство фатальности, поскольку они спонтанно переполняют эго независимо от его желания. Ав-

торитетные фигуры, включая политических и религиозных лидеров как носителей этих проекций, будут иметь ауру сверхъестественной силы.

Стадия вторая: наивное сознание

По контрасту с конформистской природой магического сознания, наивное сознание — конструктивно. На этой стадии люди способны формулировать проблемы, хотя обычно и сводят все проблемы к существованию «проблемных» личностей. Именно потому, что тиран отклоняется от общепринятых норм, в то время как должен служить этим нормам, он и представляет собой «проблему» в глазах других людей. Примеров достаточно: адвокат, обманывающий клиента, начальник, неожиданно отказывающий в медицинской страховке, и т. д. И наоборот, «проблемным» может назвать себя сам человек, глубоко подавленный системой, но отказывающийся жить в согласии с общественными установками. Ему все время кажется, что он не способен работать и жить в обществе, как оно того требует. На этой стадии он способен лишь смутно и очень фрагментарно рассуждать о причинах своих проблем. Он не способен соотнести действия «угнетателей» и свои проблемы с несправедливостью и несовершенством системы как таковой. И когда он размышляет о причинах своих проблем, то во всем обвиняет себя в соответствии с подавляющей идеологией, которую он интериоризирует как свою собственную систему ценностей. Или, если проблема видится в тиране, человек склонен искать ее причину в злой воле тирана или его эгоизме.

Действие на этой стадии вытекает из самого способа постановки проблемы. Те, кто склонен обвинять себя в том, что они постоянно обманывают ожидания общества, пытаются изменить себя, подстроиться под общий стандарт сильных мира сего (начиная с подражания в одежде, речи, в работе). Присваивая себе идеологию сильных, они продолжают нести на себе

груз собственной неполноценности, таким образом, их агрессия оборачивается, в первую очередь, против равных, что проявляется во взглядах свысока на собственных коллег, что обычно называют «горизонтальной агрессией». А если проблема видится в конкретном начальнике, люди выступают за его смещение или жесткое ограничение полномочий, вступая в борьбу против ущемления своих прав.

Сравнение. Обращаясь к процессу индивидуации, мы замечаем, что на стадии отчуждения Эго нет сил, способных реально конкурировать с силой Эго, волей. Те, кто способны отождествлять себя с этой силой воли, переживают психологическую инфляцию, дающую им возможность решать задачи первой половины жизни. На этой стадии наивного осознавания, в отсутствие системного взгляда на жизнь, человек склонен видеть корни проблем также в природе воли других людей. Когда он считает проблемой злую волю другого человека, он пытается противопоставить ей свою собственную. В воспитании своей личности такой человек ориентируется на тех, кто подавляет его, и подражает им. Такая идеология считает «благом» все, что подходит сильным мира сего, а ущербным — все, что характеризует поступки подавленных людей. На этой наивной стадии бывает также, что человек, разделяя идеологию сильных, принижает себя, делает себя ответственным за все проблемы и собственную несостоятельность. Это соответствует депрессивной фазе цикла, в котором депрессия сменяет инфляцию эго, что характерно для стадии отчуждения эго. Личностная сила воли — главное действующее лицо в этом цикле, хотя и недоступна к моменту депрессии, переживаемой как вина или подавленность.

Третья стадия: критическое сознание

На этой стадии личность интегрирует в себя модель социально-политической системы, что позволяет ей относится к подавлению как к естественным момен-

там нормальной жизни, как к нормальному функционированию не во всем совершенной социальной системы, системы подавления, по сути. Теперь проблема формулируется как недостаток самоутверждения (коллективного), иногда выраженного в терминах половой или расовой принадлежности. Такие проблемы рассматриваются скорее как общественные, чем как личностные. Сама социально-политическая система предявляется как проблема. «Они считают право, политику, другие общественные отношения официально закрепленными формами произвола». Теперь, размышляя о причинах, люди понимают, как они сами стали частью системы (разделяя выдуманную идеологию силы, нападая на таких же подавленных людей, как они сами). Демистификация ведет людей к новому взгляду на самих себя, новым отношениям с партнерами и начальниками. Осознание собственной слабости заставляет отбросить эгоизм в пользу сочувственного отношения к ближнему, в пользу солидарности и коллективного самоуважения. Зло оказывается не столько злой волей отдельных личностей, сколько сложной игрой политических и экономических интересов отдельных групп.

На этой стадии действие направлено на достижение условий самореализации, на исправление системы. Сотрудничество, кооперирование интересов, создание систем взаимоподдержки приходят на смену агрессии против себе подобных. Самоидентификация и осознание собственной этнической принадлежности заполняют пустоту оставшуюся после изгнания неестественно приобретенной чуждой идеологии силы. Предпочтительными становятся совместные действия, направленные на исправление системы, а не личное противостояние. Все для того, чтобы построить общество, где возможны нормальные человеческие взаимоотношения. Осознание — это движение политического сознания угнетенных масс от дегуманистической установки к идеалу гуманного общества, когда сами условия подавления перестают быть

таковыми, теряют свою силу, хотя конечная цель всегда остается недостижимой.

Сравнение. Релятивизация Эго, восстановление его разрушенных связей на третьем этапе индивидуации, как мы уже успели заметить, происходит с осознанием им своей подчиненности Самости, занимающей центр души; тем не менее, Эго продолжает сохранять за собой роль центра сознания. Эта смена установок затрагивает такие основы душевной организации, что порой может сравниваться лишь с сильным религиозным откровением. Подобно этому, стадия критического сознания в эволюции политических взглядов характеризуется внезапным осознанием людьми своего угнетенного положения внутри системы, которой они служат. Это политическое осознавание масс иногда дает толчок «революционному сознанию». Политическая система и Самость играют похожие роли в двух процессах развития личности: в психологическом и политическом. В первом случае личность, как таковая, во втором — Эго учатся влиять на то, что их подавляло. Хотя на этой стадии критического осознания политическая активность личности принимает более жесткие формы по сравнению с отношениями Это и Самости, люди начинают принимать участие в реформировании политической системы, которой принадлежат, ставя целью создание системы меньшего подавления, исключающей произвол и эксплуатацию.

В обоих процессах основное изменение связано с «демистификацией Эго». Отчужденное Эго живет в очень односторонне воспринимаемом мире, с которым общается «через вуаль собственных... эмоциональных проекций». Первая задача третьей стадии — удаление проекций и интеграция

Эго с тенью. Точно так же, на стадии критического осознания, подавленный человек осознает идеологию силы, следуя которой он и составил свое ущербное мнение о самом себе (чему сопутствуют низкая

самооценка и полное бессилие), а также превозносил культ силы, сам работая на престиж власти. В царстве подобных идеологических мистификаций нет места критическому сознанию, адекватной самооценке и взаимному доверию, столь необходимым для коллективных политических действий. Так же Эго, оставаясь односторонним и мистифицированным, никогда не найдет дорогу к источнику сил Самости, столь необходимых для поддержания их «диалога» на основе «равных прав».

Психологическое и политическое развитие личности в применении к демократии

Из нашего сопоставления можно сделать вывод о том, что индивидуация поддерживает осознавание, помогает ему на пути к их совместной цели, состоящей в гуманизации и обретении личностной целостности. Несмотря на постоянные параллели между этими двумя процессами, ни один из них не сводится к другому, они описывают два совершенно разных, но соприкасающихся мира: политическая эволюция личности, по сути, — явление «внешнего» мира, в то время как психологические стороны развития личности — это «внутренний» мир. Отношения между этими двумя мирами — предмет будущих исследований, я же сейчас хочу остановиться на вопросе о причастности индивидуации к демократии. Мои рассуждения отталкиваются от идеи поддержки процессов осознания со стороны процессов индивидуации. Если я убежденный сторонник того, что осознавание — основа демократии, то я не могу не пойти дальше, не сказав, что индивидуация вносит определенный косвенный вклад в демократию.

На стадии «критического сознания» только осознавание представляет собой действительное политическое развитие личности, именно оно способно дать реальные силы угнетенным классам. В этом случае коллективное самоутверждение, взаимоподдержка и солидарность дают необходимую системность мыш-

ления, помогающую в деле создания политических организаций, способных изменить существующий расклад политических сил в системе для того, чтобы люди могли получить реальные условия для отстаивания своих интересов. Сильные низшие классы, согласно новейшим взглядам на демократию, — это непременное условие ее существования. Этот вывод основан на многочисленных свидетельствах из истории Европы, Латинской Америки и стран Карибского бассейна. Согласно этой теории:
поскольку борьба за демократию, в конце концов, борьба за право представлять народ — это борьба за власть, она зависит от всех сложных взаимоотношений, вытекающих из структуры классового общества, от расклада сил на арене противостояния различных альянсов и могущественных интересов, стоящих за ними, а также от того, каким путем пойдет демократизация от роли государства и интересов транснациональных корпораций.

Два главных условия усиления угнетенного класса — это его идеологическая независимость и автономия его организаций. В процессе осозновавания, как мы уже отмечали, люди, находящиеся в фазе «критического сознания», отвергают идеологию правящих классов и решительно опираются исключительно на свои собственные силы. Опуская рассмотрение других, предлагаемых данной теорией источников и действующих причин демократизации, я уже на рассмотренном материале могу сделать вывод о том, что осознавание действительно вносит весомый вклад в демократию. Это и означает существование непосредственной связи между процессами индивидуации, осознававанием и демократией. Надеюсь, эти рассуждения откроют новые темы для дальнейших исследований и наметят новые подходы для приложения юнгианской психологии к политике.

Заключение: перспективы приложения юнгианского психоанализа к политике

Мои попытки связать процессы индивидуации с осознававанием и демократией — это как раз пример юнгианского психо-политического анализа. Юнг, конечно, был в этой области первым, кто соотнес внутренний мир души, включая бессознательное, с внешним миром политики. Мой же анализ лишь наметил пути, которыми юнгианские (а не только принадлежащие Юнгу) психологические теории могут применяться для исследования мира политики. Когда я пишу это заключение, я размышляю о причинах моего предубеждения к идеям Юнга относительно политики и склонен задаться вопросом: на какой же стадии осознания находится сам Юнг? Причина моей неудовлетворенности Юнгом в том, что, по моему мнению, в своих размышлениях о политике он остановился на стадии «наивного сознания». В своих политических эссе он слишком много внимания уделяет индивидууму, отдельной личности, будь то человек масс или политический лидер. Это характерно для «наивного сознания». Он видит проблемы в существовании харизматических лидеров, коим вменяется стремление к диктаторству, рассуждая о причинах, видит их в психологической неустойчивости этих лидеров, действует, противопоставляя свои словесные доводы их речам. Когда же он рассматривает человека масс, он формулирует проблему в терминах подверженности таких людей психическим «инфекциям» и склонности к «растворению» в толпе. Здесь Юнг рассуждает о причинах в терминах ущербности и потери индивидуальности и предлагает взамен всему этому развитие в каждом религиозной установки как гарантии защиты от психических «инфекций». Другими словами, то, что делает Юнг, а именно, преувеличение роли индивидуума, будь то тиран или его жертва, является характерным для стадии наивного сознания.

Юнг не раз говорил, что в психоанализе пациент не может продвинуться в своем психическом развитии далее терапевта, который с ним занимается. Если мы

будем то же самое утверждать применительно к политологии, нам придется сказать, что студент настолько далеко может продвинуться в изучении политики, насколько политически зрел его преподаватель. Когда же я говорю о Юнге как о политическом аналитике, чье политическое мышление остановилось на стадии «наивного сознания», я рассчитываю, что студенты, изучающие политологию, обратятся не только к работам Юнга о политике. Я решился изложить свой критический взгляд на ограниченность политических идей Юнга в надежде на то, что те, кто увлекается приложениями юнгианского психополитического анализа, в дальнейшем будут использовать не только размышления самого Юнга о политике, но и обретут для себя все богатство ресурсов юнгианской психологической теории.

ЭНН УЛАНОВ.

ЮНГ И РЕЛИГИЯ: ПРОТИВОСТОЯНИЕ САМОСТИ

Почему Юнг говорил о религии?

Как нам отнестись к феномену двадцатого века, который Юнг отмечает с такой тревогой: общечеловеческие средоточия религиозных символов потеряли свою силу или исчезли совсем? Столетиями символы, ритуалы и религиозные догмы Востока и Запада концентрировали психическую энергию отдельных людей и народов, а религиозные традиции были свидетельствами жизненных намерений и действий. Они были источниками силы различных цивилизаций, подобно весенним подводным ручьям, питающим почвы. Наш век представляется Юнгу утратившим связь со смыслом бытия — с сердцевиной жизни. Мы вскрыли ресурсы нашего сознания и сделали это наилучшим образом для того, чтобы держать под контролем все парадоксы и противоречия духа. Духовное измерение все еще знакомо нам, но мы утратили контакт с нашими дорогами к нему и с символи-

ческой жизнью, которая поддерживает и питает духовность.

Где мы теперь? Что стало со всей той энергией, которая больше не направляется в средоточия религиозных форм? Согласно Юнгу, она стекается обратно в человеческую психику, неся с собой гибельные эффекты. Лишенная присущих ей выходов в религиозном опыте, она приобретает негативные формы. Для каждого в отдельности эта лишенная уместности энергия может привести к неврозу или психозу; в общественной жизни она может привести к различным видам геноцида, массовым уничтожениям, созданию ГУЛАГов. Она может быть причиной появления тех идеологий, чье потенциальное благо основано на страхе своих приверженцев, на их боязливой покорности. Боясь быть во что-то втянутыми, мы сооружаем барьеры из ригидных правил, отгораживаемся от негативной психической энергии, создавая религиозные, политические и сексуальные устои и оказываемся в ловушке незыблемых правил. Но что происходит потом? Наша жизнь высока и иссушена, она далека от живительного сока непосредственных религиозных переживаний, она окружена рутиной повседневной скуки, лишена радости и смысла. Живя в таком обществе, мы чувствуем боль смертельной усталости и мы не в силах найти эффективные меры для его исцеления от постоянного роста преступности, экологических бедствий и психических заболеваний. Чувство безнадежности просачивается повсюду, как запах гнили. Эти невзгоды, с точки зрения Юнга, можно объяснить отсутствием надежной взаимосвязи с психической реальностью, которую предоставляет нам религия благодаря могуществу своих символических систем.

Существует, тем не менее, и позитивный эффект в этом возвращении психической энергии в человеческое бытие. Появляется новая дисциплина — глубинная психология, и она представляет собой новый

общий путь к пониманию и объяснению того факта, что природа нашего принятия Бога фундаментальным образом изменилась. Наша индивидуальная психика, являющаяся частью коллективной психики, теперь стала промежуточным звеном (средством), при помощи которого мы можем воспринимать Божественное. Юнг видел цель аналитической психологии в том, чтобы помочь нам восстановить связь с истинным содержанием религиозных символов, обнаруживая их эквиваленты в нашем собственном психическом опыте .

Непосредственный жизненный опыт и психическая реальность

Новая для нас дисциплина — глубинная психология позволяет нам понять значение нашего непосредственного опыта божественных (священных) переживаний, который приходит к нам в сновидениях, симптомах, автономных фантазиях, во многих элементах культуры первобытных обществ. Люди всегда получали и продолжают получать опыт божественного откровения. Но раньше основное русло религиозных традиций вмещало в себя опыт этих внезапных встреч, переводило их на привычный язык, они признавались религиозными ритуалами и доктринами. В наше время, по мнению Юнга, различные религиозные системы утратили свою силу для подавляющего большинства людей. Теперь религиозные символы больше не служат посредниками для восприятия образов божественного присутствия. Мужчины и женщины живут в одиночестве, каждый сам по себе, встречая «взрывы» многообразия божественных образов во всей несхожести принимаемых ими форм. Как мы отвечаем на этот вызов? Как нам найти способ выстроить взаимоотношения с этим священным опытом? Юнг отвечает на этот вызов тем, что отмечает появление в общественном дискурсе нового словаря для описания содержаний психической реальности.

Под психической реальностью Юнг понимает опыт нашего собственного бессознательного, т. е. все его процессы: инстинкты, воображение, аффекты, а также энергию, присутствующую в нас самих, между нами, среди нас, без участия нашего знания, все время, от рождения до смерти, а возможно — предполагает он — даже после смерти. Вхождение в осознанные отношения с бессознательным, знание о том, что оно присутствует в нас и влияет на все наши мысли и действия — находимся мы в одиночестве или вместе с кем-то, в небольшой группе или со всей нацией, — радикально меняет все аспекты нашей жизни.

Наблюдение влияний бессознательных мотиваций на наши мысли и действия, на наше эго — центр сознательного смысла собственного Я, самоидентификации — знакомит нас с иным миром, в котором действуют совсем другие законы. В наших снах время и пространство обрушиваются в вечное-присутствие-сейчас. Во сне мы можем быть нашим пятилетним «я» и в то же время — в нашем настоящем возрасте очутиться в далеких краях и узнать в них хорошо знакомые нам задворки. Оговорки, когда ошибочные слова срываются с наших губ, будто движимые некой скрытой энергией, наши проекции на людей, местности, социальные обусловленности, где мы чувствуем охваченность необычайно сильными эмоциями и принуждение к действию, наши моменты творчества, где наше ощущение становится небывало свежим, когда привносятся новые отношения в бытие, возникают ловкие оригинальные планы — все это свидетельствует о постоянном присутствии бессознательных ментальных процессов. В нас присутствует Нечто, о котором мы не знали, что оно здесь. Нечто происходит внутри нас, и мы должны прийти к соглашению с этим фактом.

Если мы будем уделять внимание пространству бессознательного в нашей психической жизни, то оно

постепенно констеллируется в постоянное присутствие, которое будет становиться все более привычным. Например, только лишь запись наших снов в течение некоторого периода времени продемонстрирует нам периодически повторяющиеся мотивы, персонажи и образы, которые, кажется, требуют ответа, вовлекают нас в разговор вокруг центральных тем или конфликтов. Эти основные паттерны впечатляют нас так, как если бы они приходили из некоторой другой объективности, присутствующей внутри нас. Юнг назвал эту определяющую силу в бессознательном Самость.

Самость присутствует в нас как предрасположенность ориентироваться относительно центра. Она является архетипом центра, изначальным образом, схожим с теми, что очаровывают самые различные общества на протяжении многих веков. Она является, также как все архетипы, частью потаенных слоев нашего бессознательного, которое Юнг называл «коллективным» или «объективным», чтобы показать, что оно превосходит границы нашего личного опыта. Мы переживаем существование Самости с участием нашей субъективности, но это переживание не является нашей собственностью, не мы создали его, оно обладает своей собственной, независимой жизнью.

Например, некоторые аборигены Австралии поклоняются Единому. Они ощущают его присутствие в самих себе, хотя говорят о нем не как о моем Едином или нашем Едином, но как о Едином — сердцевине всей жизни. Когда мы обращаемся к нашему стремлению к Самости, то мы, каждый из нас, переживаем ее как центр своей души и более того — самой жизни. Наша частная картина Самости будет создаваться из образов нашей личной биографии, из того, что на психотерапевтическом жаргоне мы называем отношениями с «объектами» — с родственниками или другими людьми, значимо повлиявшими на нас. А то,

что мы делаем в этом театре отношений зависит от нашей обусловленнности коллективными образами центральной доминанты нашей частной культуры и исторической эпохи, особым образом включающей наше религиозное образование или его недостаток. Но наши образы Самости не ограничены этими влияниями со стороны нашей личности или культуры. Они также включают множество изначальных универсальных образов Самости, способных поставить нас перед лицом глубинных слоев жизни нашего собственного бессознательного.

Самость не принадлежит целиком сознанию или бессознательному, но упорядочивает нашу психику во всей ее целостности, подобно срединной точке или оси, вокруг которой вращается все сущее. Мы воспринимаем ее как источник жизни для целостной психики, т. е. она входит в отношения с сознательным эго как наиболее значимое присутствие из всех знакомых нам раньше. Если в нашей эго-жизни (ее мы обычно и называем «жизнью»: мысли и чувства, культуру, с которой мы прочно связаны) мы взаимодействуем с приближениями к Самости, то это ощущается как единение с процессом центрирования не только для нашей глубинной Самости, но и для того, что простирается далеко за пределы нас самих, нашей психики, в центре реальности. Если мы игнорируем бессознательное или активно сопротивляемся тем знакам, которые посылает нам Самость, мы воспринимаем этот процесс как разрушающий эго, сокрушающий наши планы и намерения с их высокими целями.

Эго и Самость, «разделительная черта» и образ Бога

Разделительная черта всегда остается между эго и Самостью, поскольку они говорят на разных языках. Одно из них знакомо, другое — незнакомо. Одно лично, другое — безлично. Одно использует чувства и слова, другое — инстинкты, аффекты и образы.

Одно предлагает смыслы, связанные с обществом, другое — смыслы, связанные с эпохой. Они никогда не сливаются воедино, за исключением болезни (таких, как мания или состояние инфляции, например), но лишь приближаются одно к другому, как пришельцы из двух совершенно разных миров, но каким-то образом они интимно связаны друг с другом. Брешь между ними может быть местом безумия, где эго «проваливается», теряет точку опоры в реальности, или где бессознательное столь сильно охвачено амбициями и выгодами сознания, что кажется постоянно избегающим контакта, живущим механически функционирующим эго, худосочным и безрадостным.

Если мы действительно становимся сознающими и принимаем разделительную черту между эго и Самостью, то она трансформируется в пространство разговора между мирами. Мы переживаем эту взаимосвязь, происходящую в нас самих и во всех аспектах нашей жизни. Смысл этой встречи в том, чтобы привести нас к жизни в одно и то же время захватывающей и полной благоговения. Именно на этой разделительной черте мы открываем свой образ Бога. Этот образ указывает нам сразу два направления: намеренно спрятаться в своей эго-жизни или продвигаться сквозь неизвестность (что там за чертой?) к неизвестному Богу.

Юнг говорил об образе Бога как о неотделимом от своих образов Самости, выражающих себя в качестве центра, источника, первоначала и «приемника» (вместилища). Эмпирически Самость и образ Бога неразделимы. За это утверждение Юнга критиковали теологи, обвиняя его в редукционизме и в сведении трансцендентности Бога к простому фактору психики. Но Юнг горячо отстаивал свою точку зрения, опровергая этот аргумент как.. Способны ли мы вообще что-либо воспринять кроме как через посредство психики? Психика существует. Мы не можем выйти за ее пределы. Ее неуловимое влияние присутствует

во всем, что мы видим или знаем как «объективную» реальность с нашим собственным индивидуальным колоритом — физической конституцией, семьей, историей, культурой, системой символов. Конечно, наши образы Бога есть некоторая условность.

Но говорят ли нам образы Бога что-либо еще? Юнг отвечает, что да. Это — картины, сквозь которые проступает Всемогущество. Кто знает объективно, что такое Бог? Как мы можем даже говорить об этом? Только через наш собственный опыт переживания Бога, адресованный нам, и через опыт других людей, передаваемый сквозь историю. Бессознательное само по себе не есть Бог, но оно является тем посредником, через которого Бог говорит с нами. Бог обращается к нам через образы глубин бессознательного столь же часто, как через свидетельства исторических событий, других людей, текстов и общественных богослужений.

Таким образом. Юнг предложил другой метод интерпретации религиозных традиций вместо привычных исторической, литературной и социально-политической критики. Когда мы изучаем реальность психики, мы должны использовать, помимо других, метод психологической интерпретации предмета религии. Юнг предлагает метод изучения повторяющихся архетипических символов в своеобразных религиозных ритуалах или доктринах воплощения, связывая их с равнозначным опытом в нашей психике. Он применяет этот метод как к западным, так и к восточным религиозным традициям. Этот метод редуцирует божественное откровение к психологическому знанию не более, чем это делают другие методы, например, историческая, или литературная, или социологическая критика редуцируют Бога до исторического события, литературной метафоры, или социологического шаблона.

Трансцендентный Бог говорит с нами через наши образы Бога и в то же время сокрушает их, поскольку

ни один человеческий образ не способен вместить непостижимое Божественное, за исключением лишь некоторых слов и образов, когда Божественное участвует в нас. Эти образы, появляясь, могут вызвать в нас негативные чувства такой интенсивности, что мы ощущаем себя захваченными и переполненными некой чуждой нам силой. Иногда же, напротив, эти образы могут быть связаны с позитивными чувствами исцеления или благословения, изменяющими нашу жизнь.

Юнг говорил о религии, ее образах и символах, по обе стороны этой черты между эго и Самостью. Его вклад в религию состоит главным образом в том, что он привносит бессознательную психическую реальность в сознательное признание веры. Он с ясностью констатирует, что главная роль его психологии состоит в установлении взаимосвязи между истинным содержанием традиционных религиозных символов и нашим психическим опытом. Религиозная жизнь вовлекает нас в действенное, скрупулезное внимание к тому, что становится осознанным в моменты нуменозного опыта, который случается, когда эго и Самость обращаются друг к другу. Мы не контролируем столь «первичные» моменты, а помещаем в их смыслы сокровенное содержание нашей жизни. Этот вид доверительного почтения формирует сущность того отношения, которое Юнг называет религиозным. Наше эго действует одновременно как приемник и как передатчик того, что раскрывает Самость. Но это не значит, что мы просто полностью проваливаемся, безмятежно и пассивно, в то, что приходит к нам. Разговор с Божественным может происходить и довольно шумно. Подобно Йонаху, мы можем противостоять своей судьбе или, как Авраам, отстаивающий Содом, пытаться отвратить Яхве от его обета разрушения. Наше собственное эго бросает вызов Самости, но это может стать возможностью для добровольного свидания. Тогда развивается процесс поддерживающей беседы, благодаря которой и эго, и

Самость проявляются как более осмысленные и осознанные партнеры. Ничего большего нам в этом процессе не гарантировано.

Общество не может предоставить нам этот опыт. В непосредственной конфронтации с таинственным Посторонним, захватившим наше сознание, произрастает путь нашей личности и чувство связи со смыслом реальности.

Официальные религии

Религиозные догмы и убеждения, по мнению Юнга, состоят в очевидном противоречии с непосредственным опытом, и он всегда предпочитал опыт. Юнг признавал большое значение догм и убеждений, однако, лишь до тех пор, пока ими не заменяется непосредственный опыт Божественного. Догмы и убеждения действуют как совместные сновидения человечества, они предоставляют нам необходимую защиту от беспощадной природы непосредственного знания предельности. Они предлагают нам различные пути для нашего непосредственного восприятия приводящих в замешательство или в беспокойство нуменозных событий. Подобно Николе Вон Дер Флю, мы можем прибегнуть к доктрине о Троице для перевода в приемлемую форму теофании, обладающей столь сильной энергией, что непосредственное ее восприятие искажает святой лик вечности в ужасающий образ.

Связывая свой непосредственный опыт психических переживаний с нуменозным в единство коллективного познания Бога, сосредоточенного в догмах и убеждениях человечества, мы встаем на путь осмысления религии. Юнг подчеркивал особую значимость этого пути. Слова religio и religere означают необходимость связи нашего индивидуального опыта с общечеловеческой религиозной традицией. Это защищает нас от слишком величественного потока Всемогущества, предоставляя нам смягчающие его воздей-

ствие коллективные символы, созданные человечеством. На протяжении существования наследуемых символов мы добавляем свои собственные случаи к тому, что представлено коллективно, тем самым помогая поддерживать традицию и не давая ей «закостенеть». Если мы не используем традицию таким образом, то она становится бесполезной, превращаясь в простую реликвию. Мы можем делать это на словах, но это уже не будет порывом нашего сердца. В нашем личном переживании вневременных образов, принадлежащих традиции, мы поднимаемся над самими собой, чтобы принять участие в старинных мистериях, но в то же самое время продолжаем жить своей повседневной жизнью, оплачивая такси, голосуя на выборах, готовя пищу, провожая детей в школу, занимаясь своей работой.

Устанавливая взаимосвязь с традицией столь повседневными способами, мы становимся участниками наших собственных референтных групп и присоединяемся к целостности всего человечества. Таинство нашего нуменозного опыта, теперь разделенного с другими, причащает нас к сообществу, и мы опираемся на него, чтобы усвоить содержание данного опыта. Мы не только становимся частью общечеловеческой семьи, но, привнося в нее свой собственный трансперсональный опыт, наше бессознательное вливается в общий поток, и мы, вместе со всеми остальными, присоединяемся к попыткам коллективного бессознательного создать новое основание общественной жизни. Наш непосредственный опыт Божественного оживляет традицию и вновь напоминает нам о том, что наша жизнь, разделенная с другими людьми, опирается на очень глубокий источник взаимной любви.

Слово «религия» означает также и то, что мы должны вновь обрести взаимосвязь с тем центральным нуменозным опытом, который отличает нашу жизнь, поскольку он устанавливает, при его полном осозна-

нии, нашу собственную идиосинкразическую дорогу к трансценденции. Согласно Юнгу, забвение этого опыта или, еще хуже, «лжесвидетельство» против него, когда мы делаем вид, что он ничем не отличается от всего остального, подвергает нас риску сойти с ума. Неожиданная встреча со священным подобна пожару. Она должна быть разделена с другими, чтобы поддерживать огонь «живым», иначе он сожжет нас. Религиозная жизнь — это возрастающая бдительность, чье внимательное наблюдение происходит в этой мистерии между Ты и Я.

По мнению Юнга, существование религии неизбежно. Мы можем отвергать, ругать, пересматривать ее, но мы не можем избавиться от нее. Это раннее открытие Юнга было недавно вновь подтверждено Ризуто (1979). Когда Юнг был обвинен в мистицизме, он возразил на это, что не им изобретена идея homo religious, он лишь облек в слова то, что хорошо известно всем. Его обширная клиническая практика с людьми, страдающими невротическими и психотическими расстройствами, убедила его в том, что заболевания половины его пациентов вызваны утратой смысла существования. Исцеление означает восстановление связи с трансценденцией, что несет с собой возможность встать на ноги и пойти навстречу своей судьбе. В противном случае наш невроз тащит нас вслед за ней. Таким образом. Юнг видел нуменозное событие в патологии; оно проявляется в том, что мы отступаем от Дао, центра жизни. Выздоровление требует ремифологизации.

Религиозный инстинкт и общество

Наш религиозный инстинкт заключается в нашем состоянии одаренности и в осознании реальности Божества. Если мы сдерживаем или подавляем этот инстинкт, у нас может начаться заболевание. Это происходит точно так же, как в случае подавления потребности в пище или в сексе. Существуют вещества, вызывающие привыкание, чьей жертвой мы мо-

жем стать, это продиктовано нашей инстинктивной потребностью во взаимосвязи с энергией и источником бытия вне нас самих. Это может быть шоколад, кокаин, спиртные напитки или что-либо еще. Мы можем понять эту зависимость, проявляющуюся во всех наших привычках — даже в тех, которые удивляют нас, — привычке к ребенку или любовнику, к беременности, к здоровью или диете, к деньгам или силе, к политическим закономерностям или психологическим теориям, или даже к религиозной дисциплине. Энергия нашего религиозного инстинкта должна быть куда-то направлена. Если она не получит конечной направленности, она превратиться в манию или создаст идолов из ограниченных добродетелей. Юнг предупреждает нас: «Нельзя оставаться равнодушным к тому, называет ли человек одно и то же явление словом «мания» или «Бог»... Когда Бог не является непознаваемым, то развивается мания и из нее происходит заболевание».

Наш религиозный инстинкт обладает также социальной функцией. Наша взаимосвязь с трансперсональной сферой власти удерживает нас от вовлечения в массовые движения. Она предлагает нам точку контроля вне семейных и классовых условностей, нравов культуры, а также отделяет сферу нашей личной жизни от власти тоталитарного правительства. Поскольку мы чувствуем, что Бог видит и знает нас, хотя и не можем выразить это чувство словами, мы способны, когда это необходимо, найти силы противостоять давлению коллектива ради торжества истины, нашей души, нашей судьбы. Эта способность индивидов предоставляет обществу защиту против тех движений, которые могут, возобладав над ним, его уничтожить, подобно бесконтрольному пламени. Обладание подобной точкой контроля над уровнем персональных нужд и желаний, зависимости от одобрения окружающих делает нас ответственными гражданами, способными участвовать в жизни общества новыми и нестандартными способами. Это способст-

вует здоровью общества и получению удовольствия от коллективной жизни. Чувствуя взаимосвязь с «автором» жизни, мы ощущаем мистическую силу, связующую нас друг с другом на личностном уровне, благодаря чему мы проникаемся уважением к своим соседям, так же как к самим себе. Смысл в том, чтобы быть личностью, которая ведет борьбу на глубоком уровне, несмотря на утрату доверия и надежды в нашем обществе, за улучшение того окружения, где все мы можем процветать.

В клинической ситуации обращение к силе религиозного инстинкта может спасти нас от бездонного унижения и депрессии. Когда большая часть человечества голодает, было бы затруднительно с точки зрения морали страдать от одного неудовлетворенного желания. Рассмотрение большего контекста этого страдания, которое происходит из-за неверных указаний душевной жажды, связывающих ее с предельными целями, может освободить человека от самооскорблений и обратить его внимание на те знаки, которые Самость посылает нам при помощи беспокоящих симптомов, и отнестись с доверием к этим сигналам.

Религиозный инстинкт может скрываться за любыми нашими нарушениями — от суицидальных попыток, до безобидного на вид, но в действительности смертельного несчастья постоянной скуки — результата «удушья» нашей внутренней жизни. Во всех случаях порыв к предельному, к выражению реально значимого смешивается с обидами раннего детства и искаженными взаимоотношениями с другими людьми. Наша жизненная энергия утратила путь к своему центру, или мы потеряли с ней контакт. Мы оказались не у дел. Мы нуждаемся в помощи. Часть этой помощи, с точки зрения Юнга, состоит в поощрении необходимого риска нового переживания непосредственного опыта нуменозного.

Индивидуация

Как писал К. Г. Юнг, переживая нуменозный опыт, мы ощущаем его воздействие на свое эго. Мы чувствуем, что нечто по ту сторону нас самих зовет нас стать тем, что мы есть. Мы ощущаем Самость, «тяжелую как свинец», зовущую нас прочь от бессознательной идентификации с социально обусловленной ролью (персоной, или маской, принятой нами для социального функционирования). Самость продвигает нас к осознанию даже тех частей нас самих, которые мы с большей охотой отвергаем и отрицаем, — по этой причине Юнг назвал их тенью. Эти части ставят нас перед лицом зла. Если мы открываемся опыту осознания нашей тени, мы непосредственно познаем страдание Святого Павла, когда он говорит: «Я не свершил того Добра, которое я должен был свершить. Но я свершил все то зло, которого я не должен был свершить». Стать самим собой — значит признать своими те содержания собственной психики, которые мы обычно полагаем противостоящими нам. Этот процесс подразумевает утверждение в качестве части самого себя некой исходной точки, столь отличной от нашей сознательной идентификации, что она может символизироваться в наших снах, например, как фигура противоположного пола. Юнг называл эти фигуры анимой для мужчин и анимусом для женщин. Быть тем целостным существом, которым мы являемся, означает включить как часть нашей эго-идентификации то содержание, которое привносят эти части противоположного пола в наше сознание. Они делают нас открытыми как физически, так и духовно для общения с таинственным центром нашей психики, названным Юнгом Самостью, и через него — с той реальностью, которую Самость символизирует. Иными словами, призыв к жизни и интеграции в единую трепетную целостность различных наших частей позволяет значительно расширить свою эго-идентификацию и сделать намного более яркой свою неповторимую индивидуальность.

Это — не индивидуализм. Самость несет в себе намного больший смысл, превышающий потребности и цели, ограниченные нашим эго. Юнг говорил:

«Самость подобна множеству... будучи самим собой, одно также подобно многому. Никто не может пройти индивидуацию, не будучи вместе с другими человеческими существами... Быть индивидуумом — это значит постоянно быть звеном цепи... сколь мало наше существование... без ответственности и обязанности, без отношений с другими людьми... Самость... укореняет нас в несхожести — с другими людьми и с трансценденцией».

Самость оказывается бессознательным истоком чувства общности. Осознание Самости смещает наш фокус внимания от частного к участию или, говоря более аккуратно, к неизбежной примеси общего в частном, коллективного в индивидуальном, универсального в идиосинкразическом.

Задача индивидуации делает нас понимающими окружающий мир с возрожденным интересом и восхищением. Поскольку мы обнаруживаем, что мы являемся постоянно случающимися объектами, в которых реализуется индивидуальная природа нашей личности. Мы приходим к пониманию того факта, что представляем собой такого рода объекты, с которыми другие могут создавать и разворачивать свою жизнь. Последствия тех ситуаций, когда с нами поступали несправедливо или подавляли наши желания, столь глубоко укоренены в наших сердцах, что мы осознаем: в добавок к остатку произведенных ими лишений, они способны закрыть наше сердце для любви и открытости, в нас ли самих или в наших ближних, но чаще всего — в нас обоих. Когда это происходит, мы перестаем замечать, что общество окружающих нас людей предоставляет нам благоприятную возможность для становления нашей истинной Самости. Иная целостная динамика заменяет эту жизненную данность. Теперь мы вынуждены от-

крыть, кто имеет больше, а кто меньше, и кто кому и чем обязан. Как следствие, у нас появляется желание взять реванш. «Большее» для нас теперь возможно лишь в результате «меньшего» для кого-то другого. Интерес любого другого индивида, а также тайный ответ на мистический зов жизни оказывается затемнен, будто вокруг происходит битва.

Если же, тем не менее, мы пускаемся в путь индивидуации, то видим, что этот процесс происходит также и в других людях, мы приходим к пониманию нового целостного смысла всего общества. Мы осознаем, насколько нуждаемся друг в друге для того, чтобы встретиться лицом к лицу со своей тенью как с частью нас самих, чтобы неожиданно столкнуться с той несхожестью, которую воплощает существо противоположного пола, чтобы набраться смелости для откровенного ответа на призыв Самости. Мы взаимодействуем с каждым человеком на новом, более глубоком уровне, равном тому, что Юнг называл родством.

Архетипическое и телесное

Открытие Самости глубоко влияет на клиническую ситуацию. Аналитик и анализант вновь и вновь обсуждают возможные ответы на запрос Самости. Среди наиболее досаждающих проблем, с которыми имеет дело аналитик, — попытки суицидов и убийств, депрессия и тревожность, шизофреническое расщепление личности, нарциссические обиды и пограничное фрагментирование. Эти психотические условия формируют наши взаимоотношения с супругами, родителями, детьми, вредят нашей работе и могут привести нас в отчаяние — аналитик и анализант теперь непосредственно видят, что Самость способна провести нас через все эти трудности.

Юнг определял уровень индивидуального бессознательного как набор комплексов, сгустков энергии, аффектов и образов, отражающих условия нашего

раннего детства. Здесь, погрузившись в себя, мы снова встречаемся со всеми теми людьми, которые оказали на нас формирующее влияние, — в любое время и в любом месте истории нашей жизни. Это — родители, друзья, любовники. Наши комплексы обнаруживают влияние нашего культурного окружения, а также классовой, расовой, половой принадлежности, политических взглядов и образования. В сердцевине каждого комплекса укоренен архетипический образ. Исследование этого образа погружает нас через персональное бессознательное на тот глубинный уровень, который Юнг называл объективной психикой. Архетипы включают в себя их содержания, а глубинный анализ подразумевает идентификацию и проработку отдельных групп изначальных образов, действующих в нас.

Например, мой материнский комплекс может оказать влияние на мою собственную сознательную и бессознательную материнскую субличность, стиль ее отношений со мной и создание удобного для меня мира. Культуральные образы материнства, доминировавшие во времена моего детства, и частный архетипический образ Матери, который был следствием моего объективного уровня психики, также будет формировать материнский комплекс во мне. Допустим, я вижу свою мать пагубной и отнимающей у меня что-либо, с этим мнением перехожу к осуждению всего западного общества и ратую за создание культуры, антагонистичной по отношению ко всем женщинам, которые не вмещаются в стереотип жертвенной матери. В этом случае я могу обнаружить, что из подсознания ко мне приходят образы фантазий и сновидений, воплощающие идеал матери, переполненной добротой, что компенсирует негативный опыт моего детства. Другой человек, который также пострадал от рук негативной матери, но при этом терзался самообвинениями, а не упрекал своих родителей, может обнаружить пугающий образ Горгоны, обращающей все в камень. Бессознательное посыла-

ет ему этот образ, чтобы убедить эго в том, что проблема не в нем самом, а, напротив, исходит из «ведьмовской» силы, окружающей его мать.

Прорыв к архетипическому уровню бессознательного, нахождение способов поддержания разговора, заполняющего промежуток между эго и Самостью, охлаждает наш поток обвинений — и в адрес себя самого, и в адрес других. Мы встаем перед лицом самой жизни и ее прямых вопросов. Как мы должны нести в себе одновременно сознательное страдание и его бессознательную компенсацию? Как нам примирить наше страдание с пониманием того факта, что наши родители отдавали все самое лучшее своим собственным проблемам и болезням? Мы входим в пространство дискуссий и медитаций на тему жизненных нужд и лишений, но это не значит, что мы неразрывно связаны с этими лишениями. Жизнь обращается к нам через них, она хочет присутствовать в нас и при помощи нас. Мы чувствуем это на глубинном телесном уровне. Наш дух оживает.

Юнг говорит об инстинктивном и духовном полюсах, которые характеризуют каждый архетип. Наилучшим образом он определяет архетип, когда говорит о нем как об инстинктивном образе самого себя. Инстинкт — это телесное основание, энергия телесного первоисточника, жизненная энергия. Образ представляет собой его автопортрет, который проявляет наше переживание присущего нам инстинкта. И, таким образом, каждый архетип имеет духовный аспект, чем и объясняется «неизбежное многообразие» качеств нуменозного опыта человеческих существ, заимствуя замечательную фразу Луиса Мак-Нейса. Некоторые из нас чувствуют соприкосновение с духом через архетип Великой Матери. Другие ощущают его благодаря фигурам женской мудрости; третьи — благодаря образу чудесного младенца, непреодолимого зова и т. д. Бессознательное — это не преданность тому или иному символу веры, а компенсация. Бессозна-

тельное преподносит нам образы, необходимые для уравновешивания односторонности сознания, и мы можем включить в свой сознательный опыт все стороны самих себя по мере того, как мы становимся самими собой.

В постижении наших образов Бога мы должны понять их индивидуальную и архетипическую основу. Персональные факторы будут включать детали, привнесенные нами самими и нашей культурой. Архетипические аспекты способны показать, каким образом первородные образы человечества констеллированы в нас. Нашим образом Бога может оказаться коммунизм, поскольку наши родители были «правоверными» революционерами, но этот образ мог потерпеть крах вместе с падением коммунизма в конце 1980-х. Наш образ Бога может быть основан на священном писании: Яхве, который призвал свой народ, сшил одежды для них, когда они были наги, и указал им путь, когда они проводили богослужение. Образы Бога, какими бы они ни были, демонстрируют определенность, и сквозь их отчетливые идеосинкритические качества мы чувствуем внутри нас Бога, прикасающегося к нашей плоти.

Тело означает специфическую форму, оно означает предельность, а не всеобщность или движущиеся тени. Тело — это жизнь в ее конкретном проявлении. Наше тело сосредоточивает нас в определенном месте и времени, тем самым позволяя нам сфокусироваться на том, что сейчас находится здесь, перед нами. Этим мы ограждаемся от «стихийных качеств космической непроясненности. Тело с его ограниченностью является «гарантией сознания, а сознание — это тот инструмент, при помощи которого создается смысл». Без тела мы можем легко погружаться в лишенные времени проявления архетипов, завлеченные отсутствием необходимости быть самими собой:

«Вы прекращаете думать и действуете как мысли, несомые великой рекой, не имеющей конца. Вы внезапно вечны ... освобождены от бодрствования и не уделяете внимания сомнениям, не сосредотачиваетесь на вещах ... вы не хотите нарушать это глупыми вопросами — это слишком прекрасно».

Это медленное течение, как будто «единое с универсумом», не является, однако, жизнью духа, так как это уже и не жизнь тела. Нам необходимо и тело, и дух — иначе мы теряем и то, и другое. Мы обладаем ими обоими, или ни тем, ни другим. Для того чтобы жить в духе, нам необходимо жить в теле. Для того чтобы контактировать с бессознательным, мы нуждаемся в сознании. Иначе бессознательное, как волны в океане, идет вперед, поднимается к высшей точке, а затем тянет вниз, отступает и дезинтегрирует. Чтобы нечто произошло, сознание должно вмешаться, «схватить сокровище», создать некое событие. Мы нуждаемся в эго как в центре сознания, для того чтобы понять Самость как центр целостности, сознательной и бессознательной психики. Нам необходимо войти в беседу, чтобы заполнить брешь между ними. Этот процесс беседы конструирует Самость и укрепляет эго. Если нам не удается заняться этим процессом, наше эго может быть с легкостью поглощено архетипическими содержаниями, что мы с ужасом наблюдаем в различных видах религиозного и политического фанатизма. Будто ощущая чье-то сильное давление, мы устремляемся против других, принужденные силой архетипов. Убежденные в единственности той истины, которой мы обладаем, мы не знаем преград в расправе с теми, кто может быть не согласен с нами или пренебречь нами; изоляция, причинение вреда, угнетение, убийства других людей — это те преступления, которые мы можем совершить от имени искаженной нами версии истины и спасения.

Если мы оказываемся способны войти в диалог между эго и Самостью, мы приходим к пониманию архетипических образов, населяющих наше собственное тело. Это ощущается как энергия, иногда превышающая ту величину, которая казалась нам доступной. Затем наши тела — и физические, и психологические — переходят в новые состояния и новые отношения принятия и торжества. Мы можем, например, наконец, оставить долголетнее пристрастие к имуществу, или к выпивке, или к некоторым видам пищи. Мы можем обнаружить, что у нас нормализовалось кровяное давление. Мы можем обнаружить исчезновение прежней вины или увеличение своих собственных сил, позволяющих справиться с ней. Мы можем ощутить появление сексуального экстаза впервые после многих лет. Мы чувствуем себя живущими в своей конечной форме, и вместе с тем — в соприкосновении с чем-то бесконечным.

Образ Бога и зло

Установить общение с нашим образом Бога — это не простая задача. Интимный характер этого диалога, его формирование на индивидуальном ограниченном опыте и его ограниченность человеческой перспективой очень скоро становятся абсолютно ясны. Общение начинает разрушаться. Мы понимаем с непогрешимой уверенностью, что никогда не достигнем Бога или трансценденции, что бы мы ни выбрали со своей стороны, обращаясь к нему. Мы не можем пересечь эту пропасть: мы способны лишь воспринимать приходящее с другой стороны, из таинственного центра реальности, на который указывают все символы человеческой культуры. Юнговский образ Самости, например, не может быть проинтерпретирован как Бог в нас самих, не говоря уже о трансцендентном Боге, поскольку и он тоже — произведение многочисленных человеческих теорий. Он не может заменить ту реальность, на которую он указывает, реальность, к которой Самость — т. е. то, что в

пределах психики имеет представление о трансценденции — пытается нас привести.

Попытка вовлечь наш образ Бога в серьезный разговор и медитацию означает столкнуться с его неспособностью охватить всю сложность человеческой жизни. Например, Юнг спрашивал:

«Как насчет зла? Страдания невинных младенцев?» Юнг выделялся среди глубинных психологов тем, что занимался поисками ответа на эти вопросы. Это не те вопросы, которых мы можем избежать, наша собственная тень приводит нас к ним. Ужасные вещи происходят вокруг нас, с нами самими и с окружающими. Разум покидает нас. Человеческие права перестают существовать. Дети рождаются калеками, и сами мы увечны. Штормы и наводнения разрушают наш мир. Мы убиваем друг друга. Как это может быть справедливостью, могуществом и милосердием Божьим, когда существует столько страданий?

Ответ Юнга помещает зло, в конце концов, непосредственно в Божественное. Природа Бога сложна, она включает в себя и теневую сторону. Она нуждается в человеческом бытие с его сознанием, сфокусированном на телесной основе, для воплощения своих противоположностей жизни духа и, таким образом, — для их трансформации. Изучая книгу Иова, Юнг предполагает, что Яхве испытывает страдания из-за собственного бессознательного, позабыв обратиться к своему собственному Божественному всеведению. Протест Иова против своего незаслуженного страдания освобождает Яхве от его собственной тени, связанной с Сатаной. И, в конце концов. Юнг отвечает Иову, используя образ Христа, принявшего на себя страдания рода человеческого и отплатившего за него самим собой.

Юнг утверждал, что фигура Христа — это наиболее завершенный символ Самости из всех известных в истории человечества, но он осознает, что Христиан-

ский миф может получить свое дальнейшее развитие. Христос, столь отличный от всех остальных, безгрешен. Зло отделено от него и представлено в противоположной ему фигуре Дьявола, или Антихриста. Христианство, говорит Юнг, не оставляет места злому началу в человеческой личности. По его мнению, доктрина зла как недостатка добра не учитывает актуальное существование зла в качестве противоборствующей силы. Доктрина Бога как summum bonum поднимает его на невероятную высоту, при этом раздавливая человечество под спудом греха.

Критики Юнга подвергали сомнению его прочтение фигуры Христа как отделенной от зла. В действительности, говорят они, Христос проживает свою жизнь в ее целостности на границе со злом. Христос не чужд злу и греху. Он причастен ему, начиная со своего рождения в изгнании и нищете, когда он послужил нечаянной причиной убийства Иродом невинных младенцев, до встречи с демонами душевных болезней, слепого следования правилам, поиска «козла отпущения», покинутости своими друзьями и ближними, отказа от добра. Вспомним также о его собственной судьбе, страданиях от измены, отвержения и смерти.

Юнг пришел к заключению, удовлетворившему его самого. Мы можем трактовать эти выводы как результат его встреч со своим собственным образом Бога. Он видел Бога одновременно добрым и злым. Некоторые критики Юнга предполагают, что он проецировал свою собственную не интегрированную агрессию на Божество. Мы общаемся с Богом, в этом прочтении, воспринимая противоположные элементы в нас самих — сознание и бессознательное, эго и тень, персону и аниму или анимус, наконец, — эго и Самость. Эти противоположности наилучшим образом символизируются маскулинностью и фемининностью — таким образом. Юнг привносит в религиозную дискуссию, основанную на телесности, сексу-

альность и контрсексуальность человеческой личности. Это привнесение прошло долгий путь через восстановление неизбежной значимости фемининного аспекта бытия, столь долго нивелируемого патриархальной историей. Стремясь к интеграции этих противоположностей, мы воплощаем Божественную напряженность. Достигнутые нами решения, сколь ни были бы они малы, способствуют жизни духа. Тем самым мы участвуем в мученичестве Христа и взаимодействуем с Богом, становясь созданными по образу и подобию Божиему, какими Бог создал нас быть. Мы осуществляем свое призвание, искупая свою собственную вину от неведения и участвуя в жизни Бога.

Трансцендентальная функция и синхрония

В поиске своего собственного решения проблемы, знакомой ему самым непосредственным образом, Юнг демонстрирует одно из самых дерзновенных своих открытий — метод трансцендентальной функции. Он открывает разговор противоположностей, позволяет высказаться каждой стороне, допускает борьбу между противоположными точками зрения, испытывает страдания, будучи разрываем между ними двумя, и с восхищением встречает разрешающий это противоречие символ. Психика, по мнению Юнга, обладает функцией преодоления противоположности при помощи нахождения третьей точки видения, которая включает в себя суть каждой из конфликтующих сторон и в то же время объединяет их в совершенно новом символе.

«Мы должны войти в этот процесс и взаимодействовать с ним, если мы полностью включены в жизнь», — говорил Юнг. Не достаточно лишь высоко ценить трансцендентальную функцию и восхищаться новыми символами, которые появляются вместе с ней. Мы должны жить ею, использовать ее, связывать ее с личной и общественной жизнью, если мы действительно включены в религиозные отношения. Транс-

цендентальная функция — это тот процесс, посредством которого в нас происходит нечто новое. Это — ценное обязательство, поскольку мы чувствуем, как наше эго покидает свои тиски прочных рамок условностей. Мы плывем, дрейфуем и выглядим ничего не знающими. Мы вертимся вокруг разрыва между процессами эго и Самости. Когда новое начинает проявляться в форме образов, мы останавливаемся, смотрим, размышляем, чтобы интегрировать их в новый уровень объединенных частей нас самих и жизни вокруг нас, который был до настоящего времени нам неизвестен. Но для того чтобы достичь этого замечательного эго, способного рефлектировать и соответствовать созданию нового, мы должны отказаться от многого из того, от чего зависели раньше.

Религиозное отношение, следовательно, включает в себя жертвенность. Мы приносим в жертву свою идентификацию с точкой зрения нашего эго как с наивысшим и единственным авторитетом. Мы отказываемся от того, с чем мы идентифицировались как со «своим», «нашим», жертвуем притязаниями своего эго, не ожидая вознаграждений. Мы поступаем так, потому что осознаем высшее требование, исходящее от нашей Самости. Она жертвует собой ради нас, принося в жертву отказ от своих статусов всеобщего и безбрежного, чтобы занять место в материи нашей повседневной жизни. Разговор между эго и Самостью становится нашей ежедневной медитацией.

Когда это случается, нам кажется, что реальность изменяет себя саму. Случайные совпадения событий, которые не могут быть связаны друг с другом каузально, поражают нас своей огромной и бесспорной значимостью. Юнг называл это синхронией. Внешние и внутренние события сталкиваются значимым образом, что открывает нас к восприятию того, что Юнг называл unus mundus — целостность, где материя и психика оказываются только лишь двумя аспектами

одной и той же реальности. В клинике я видела поразительный пример этому. Во время беседы мужчина с возмущением рассказывал о том терроре, которому он подвергался в детстве. Его запирали на темном чердаке в качестве наказания за то, что он слишком часто звал своих родителей, когда они ночью укладывали его спать. Случайно он обнаружил ключ к разоблачению этого принудительного фетиша, который, как он теперь видел, был символом преодоления разрыва между его взрослой личностью и несчастным детством на запертом чердаке. Когда появилось это новое отношение, за пределами его борьбы с обаянием этого фетиша, с одной стороны, и с осознанием своего унижения и желанием освободиться от принуждения со стороны окружающих — с другой, то произошло внешнее синхроничное событие. В доме его детства чердак был разрушен молнией и сгорел — но пострадала при этом только чердачная часть дома!

Теория Юнга связывает друг с другом некоторые внешние и внутренние события при помощи теории архетипов, которые охватывают полюса и тела и духа. Когда мы заняты разговором между точками зрения эго и Самости, мы соприкасаемся с обоими полюсами архетипа Самости. Это делает нас открытыми тому, что все время происходит в переплетении физических и духовных событий. Когда наша беседа развивается достаточно глубоко, она открывает нам, что Самость является не только центром нашей психики, но символизирует центр всей той жизни, которая простирается за пределами психики. Благодаря этому опыту мы оказываемся открытыми к взаимозависимой реальности целостности не только всего человечества, но и всей прочей одушевленной и неодушевленной жизни.

Метод

Юнг предложил нам метод исследования религиозных документов любого толка. Он продемонстриро-

вал его, уделяя внимание не только материалам Иудео-Христианской традиции, но также — трудам по алхимии, Дзен Буддизму, Тибетскому буддизму, Даосизму, Конфуцианству, Индуизму, элементам Африканской и первобытной Американской религии, а кроме того — мифологии многочисленных эпох и культур. Мы можем спросить, каким образом данные документы отражают беседу эго и Самости? Какие догмы и ритуалы со стороны эго сосредоточивают в себе непосредственный нуменозный опыт, который дает начало символам Самости? Что является основными символами Самости, указывающими на реальность за пределами психики? Являются ли главным архетипом трансформации мифа об отце и сыне, как в христианском причастии, или трансформации мифа о матери и дочери, как в старинных Элевзинских таинствах? Юнг рассматривал, например, алхимию как берущую на себя проблему одухотворения материи, которую Христианство не могло адекватно решить. В алхимии символ Самости — это lapis или «камень», и он, в отличие от Христианских символов, включает в себя добро и зло, материю и дух; он служит конечной целью любых алхимических операций, символизирующих все наши отношения.

Юнг выводит нас на путь практики и духовности, интеллектуального осмысления и сердечной чуткости, связанный с архаичными дорогами нашей религии, какими бы они ни были, а также с необходимыми клиническими методами, позволяющими в полной мере включить наш нуменозный опыт в практику исцеления.

Библиография:

Aziz, R. (1990). C.G-Jung's Psychology of Religion and Synchronicity. Albany, N.Y.: State University of New York Press. Jaffe, A. (1989). Was C.GJung a Mystic? Einsiedein: Daimon Verlag. Jung, C.G. (1916). «The Transcendent Function.* CWs, 1960. Jung, C.G. (1919). «Instinct and the Unconscious.* CWy 1960. Jung, C. G. (1929). ^Commentary on the Secret of the Golden Flower» CW^,

1967. Jung, C. G. (1932). «Psychotherapists or Clergy.» CWii, 1958. Jung, C. G. (1933). «Brother Klaus.» CWii, 1958. Jung, C. G. (1934). «The Development of the Personality. »CWn, 1954. Jung, C. G. (193. ^Psychology and Religion.* CWii, 1958. Jung, C. G. (1942). «A Psychological Approach to the Trinity.* CWs, 1958. Jung, C. G. (1947). «0n the Nature of the Psyche.» CWs, 1960. Jung, C. G. (1952a). «Answer to Job.» CWii, 1958. Jung, C. G. (1952b). «Synchronicity: An Acausal Connecting Principle.* CWs, 1960. Jung, C. G. (1953). Psychology and Alchemy [1935, 1946, 1944]. CWu. Jung, C. G. (1954). «The Transformation Symbolism of the Mass.» CWu, 1958. Jung, C. G. (1956). «The Undiscovered Self.» CWio, 1964. Jung, C. G. (195. Psychology and Religion: West and East. CWu, 1958. Jung, C. G. (1959). Awn. CWs. a. Jung, C. G. (1963). Memories, Dreams, Reflections. New York: Pantheon. Jung, C. G. (1967). Alchemical Studies. CWu. Jung, C. G. (1973). Letters, vol.1 Princeton: Princeton University Press. Jung, C. G. (1975). Letters, vol.11 Princeton: Princeton University Press. Jung, C. G. (198. Nietzsche's «Zarathustra», 2 vols. Princeton: Princeton University Press. Redfearn, J. (1977). «The Self and Individuation.» Journal of Analytical Psychology, 22/2. Rizzuto, A.-M. (1979). The birth of the Living God. Chicago: Chicago University Press. Ulanov, A. (1971). The Feminine in Christian Theology and in Jungian Psychology. Evanston, 111.: Northwestern University Press. Ulanov, A. (1986). Picturing God. Cambridge, Mass.: Cowley Press. Ulanov, A. (1987). The Wisdom of the Psyche. Cambridge, Mass.: Cowley Press. Ulanov, A. (1992). «The Holding Self: Jung and the Search for Being.* In The Fires of Desire: Erotic Energies and Spiritual Quest, ed. F. Halligan and J. Shea. New York: Crossroads. Ulanov, A. (1994). «Jung and prayer.» Jung and Monotheisms. New York: Routledge. Ulanov, A. and Ulanov, B. (1975). Religion and the Unconscios. Louisville, Ky.: Westminster. Ulanov, A. and Ulanov, B. (1987) The Witch and the Clown: Two Archetypes of Human Sexuality. Wilmette, 111.: Chiron. Ulanov, A. and Ulanov, B. (1991) The Healing Imagination. Mahwah, N.J.: Paulist Press. Ulanov, A. and Ulanov, B. (1994) Transforming Sexuality: The Inner World of Anima and Animus. Boston: Shambhala. Ulanov, B. (1992). Jung and the Outside World. Wilmette, 111.: Chiron. Winnicot, D. W. (1964). Review of C.G. Jung, Memories, Dreams, Reflections. In Psychoanalytic Explorations, ed. C.Winnicott, R. Shepherd, M. Davis. London: Karnac, 1989.